

Jumalan tuntema

Auktoriteetti Avilan Teresan opetuksessa

Mari Saikkonen
Yleisen kirkkohistorian pro gradu -tutkielma
Toukokuu 2013

I Johdanto	2
1. Tutkimustehtävä.....	2
2. Espanjan uskonmaailma	5
3. Sukupuolikäsitykset.....	9
4. Teresan elämän pääpiirteet.....	15
II Oikeaoppisuus auktoriteetin välttämättömänä edellytyksenä	21
1. Katolisen reformin asettamat vaatimukset oikeaoppisuudelle	21
2. Uskollisuus Katoliselle kirkolle	22
3. Kuuliaisuus rippi-isille	26
4. Oikeaoppinen tehtävä.....	39
III Naisten olemuksellinen heikkous auktoriteetin mahdollistajana.....	42
1. Sukupuoleen liittyvät retoriset strategiat	42
2. Naisten heikkouden paradoksaalisuus.....	50
3. Muutos Jumalan rakkauden voimalla.....	55
IV Jumalan tunteminen perusteluna	59
1. Jumalan instrumentti.....	59
2. Todellinen nöyryys ja kärsimys.....	63
3. Todellinen viisaus ja itsetuntemus.....	66
4. Sielun rakenne ja tehtävä.....	72
V Tulokset.....	77
VI Lähde- ja kirjallisuusluettelo.....	82
1. Lähteet.....	82
2. Kirjallisuus.....	82

I Johdanto

1. Tutkimustehtävä

”Hankala, levoton, tottelematon ja itsepäinen nainen, joka tekosyynään hurskaus keksi huonoja oppeja, juosten ympäriinsä luostarin ulkopuolella vastoin Trenton konsiilin ja prelaattien määräyksiä, ohjaten kuin opettaja ja vastustaen pyhän Paavalin opetuksia, joka kielsi naisia opettamasta.”¹

Tämä kuuluisa sitaatti on Espanjassa vuodesta 1577 lähtien paavin nuntiuksena toimineen Felipe Segan (1537–1596) arvio espanjalaisesta nunnasta, Avilan Teresasta (1515–1582)², joka tunnetaan erityisesti hänen kirjoituksistaan sekä työstään karmeliittasääntökunnan uudistamiseksi. Teresa eli aikana, jolloin niin kutsuttua paavalilaista hiljaisuutta eli naisten opetuskieltoa tulkittiin hyvin ankarasti, mutta Teresa onnistui menestyksekkäästi kirjoittamaan useita teoksia, joissa hän opettaa sisäisen rukouksen ja hyvän luostarielämän periaatteita. Inkvisitio ei useista tutkimuksistaan huolimatta tuominnut Teresaa harhaoppiseksi. Tämän pro gradu -työn tarkoitus on tutkia, miten Teresa perusteli auktoriteettiaan.

Pro gradu -työn laajuuden vuoksi olen rajannut lähteeni *Elämän kirjaan* (Libro de la Vida 1565), *Täydellisyyden tiehen* (Camino de Perfección 1566) ja *Sisäiseen linnaan* (Castillo Interior tai Las Moradas 1577), joissa Teresa opettaa sisäisen rukouksen periaatteita ja sielun kehitystä Jumalan tuntemisessa. Käytän Teresan teksteistä uusimpia englanninkielisiä käännöksiä. Kieran Kavanaugh ja Otilio Rodriguez ovat käännöskokoelmassaan ottaneet huomioon sekä useat eri käsikirjoitukset, joita Teresan teksteistä on säilynyt että Teresan teksteistä toimitetut kriittiset espanjankieliset kokoelmat. Tutkimuksessa käytetyt suorat lainaukset ovat omia suomennoksiani englanninkielisistä käännöksistä.

Koska tutkimuksen lähdeaineisto on luonteeltaan yhden ihmisen kirjoittamaa viestintää, eikä esimerkiksi virallisia asiakirjoja, olen valinnut tutkimusmetodiksi diskurssianalyysin. Analysoin Teresan käyttämää kieltä, mutta kielen rakenteiden sijaan kiinnitän huomiota kieleen sisältyviin merkityksiin ja viesteihin, jotka ovat historian tutkimuksen näkökulmasta sidottuja omaan aikaansa ja sen sosiaaliseen todellisuuteen ja symboliseen toimintaan. Näin ollen historiallisen kontekstin huomioiminen on olennainen osa tutkimustani. Tutkimuksen dispositio on jaoteltu temaattisesti, ja jokaisessa pääluvussa tuon esille yhden Teresan peruste-

¹ Tyler 2011, 166.

² Teresa tunnetaan myös sääntökuntanimellään Pyhä Jeesuksen Teresa, mutta tutkijat kutsuvat häntä joko Teresa Avilalaiseksi tai Avilan Teresaksi.

luista. Temaattisen jaon vuoksi ja kronologisen selvyyden tavoittamiseksi esitteen Teresan elämän pääpiirteet johdannossa.

Teresaa on viime vuosikymmeninä tutkittu paljon, mutta joko systemaattisen teologian keinoin keskittyen analysoimaan Teresan mystiikkaa tai filologisesti ja historiallisesti naisnäkökulman ja feministisen tutkimuksen näkökulmista. Feministinen tutkimus on usein arvolatautunutta, ja siinä on läsnä anakronismin riski, varsinkin kun tutkittava ajanjakso sijoittuu vuosisatoihin ennen feminismin keksimistä. Systemaattisen teologian tutkimukset puolestaan keskittyvät yksinomaan opilliseen analyysiin ja jättävät kontekstin vähemmälle huomiolle. Omassa tutkimuksessani otan huomioon molemmat tutkimussuuntaukset ja aiempien tutkijoiden tekemät tulkinnat, tarkastellen niitä kuitenkin kriittisesti. Lähestyn Teresan tekstejä sukupuolen vaikutuksen näkökulmasta ottaen huomioon kontekstiin liittyvät edellytykset auktoriteetille.

Tärkeimmät tutkimukset ja termit

Pohjoisamerikkalaiset 1990-luvulla tehdyt tutkimukset ovat olleet oman tutkimukseni kannalta merkittäviä. Kielentutkija Alison Weberin tutkimuksessa *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity* yhdistyvät historian, kirjallisuuden, kielen tutkimuksen ja naistutkimuksen näkökulmat. Weber soveltaa monenlaisia nykyaikaisia teorioita Teresan tekstien tutkimiseen, ja ne tuovat esiin monia mielenkiintoisia näkökulmia Teresan kirjoituksiin. Carole Slade on myös kielentutkija, ja tutkimuksessaan *St. Teresa of Avila, Author of a Heroic Life* hän hahmottaa millaisen kuvan Teresa pyrki antamaan itsestään. Sladen mukaan Teresa hyödynsi kirjoituksissaan monia erilaisia kirjallisuudenlajeja. Teologi Gillian T.W. Ahlgrenin tutkimus *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity* selvittää historiallisen kontekstin vaikutuksia Teresan elämään ja töihin.

Helsingin yliopiston kirkkohistorian osastolle on tehty yksi pro gradu -tutkielma Teresasta. Mira Jussilan tutkimus *Teresa Avilalaisen vaikuttamisen tavat. Visio Jumalalta, toteutus naiselta* keskittyy Teresan luostariuudistukseen, ja käyttää osittain samoja lähteitä. Jussilan tutkimus käsittelee Teresaa eri näkökulmista, mutta se antaa hyvän yleiskuvan Teresasta karmeliittasääntökunnan uudistajana ja hänen laajasta tukiverkostostaan. Katariina Ruokasen dogmatiikan väitöskirja *Pyhä Teresa ja keskiajan mystiikan teorit* antaa laajan tiivistelmän Teresan elämän pääpiirteistä ja auttaa ymmärtämään, miten Teresan teologiset käsitykset nousivat traditiosta ja millä tavoin ne olivat ainutlaatuisia.

Edward Howells on isobritannialainen kristillisen spiritualiteetin tutkija, jonka tutkimus *John of the Cross and Teresa of Avila: mystical knowing and self-hood* keskittyy vertailemaan Teresan ja Ristin Johanneksena tunnetun karmeliittamunkin teologisia näkemyksiä systemaattisen analyysin avulla. Peter Tyler on myös isobritannialainen teologi, joka tutkii Teresan ja Ludwig Wittgensteinin ajattelua ja kielenkäyttöä kirjassaan *The Return to the Mystical: Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Mystical Tradition*.

Sukupuolen näkökulma ja naistutkimus ovat nousseet viime vuosikymmeninä historian tutkimuksessa suosituksi, ja erityisesti englannin kielellä on julkaistu monia keskiajan ja uuden ajan alun naisten historiaa käsitteleviä yleisesityksiä. Olen käyttänyt niitä apuna siinä määrin kuin ne palvelevat joko oman tutkimuskäytöksen tai historiallisen kontekstin selvittämistä. Erityisesti Grace M. Jantzenin laajaa aikakautta tarkasteleva tutkimus *Power, Gender and Christian Mysticism* on ollut hyödyllinen oman tutkimuksen kannalta. Mary C. Erler ja Maryanne Kowaleski ovat editoineet kaksi artikkelikokoelmaa, jotka käsittelevät keskiajan naisten suhdetta valtaan. Ensimmäinen on vuonna 1988 ilmestynyt *Women and Power in the Middle Ages* ja toinen on vuonna 2003 ilmestynyt *Gendering the Master Narrative*. *Women and Power in the Middle Ages*, joka käsittelee ensimmäisen kirjan teemoja uuden tutkimuksen näkökulmista viisitoista vuotta myöhemmin.

Tärkein termi tutkimuksessani on auktoriteetti. Suomen kielessä sillä tarkoitetaan henkilön arvo- ja vaikutusvaltaa: kun henkilöllä uskotaan olevan valtaa jossain asiassa, silloin hänellä on siihen uskovien silmissä auktoriteettia. Symbolinen pääoma (sosiaaliset verkostot, taiteelliset kyvyt ja kulttuurin tuntemus) ja ihmisen olemus (sosiaalinen status, kasvatus, koulutus ja kokemukset) vaikuttavat ihmisen arvo- ja vaikutusvaltaan. Auktoriteetti on henkilön kyky toimia ja vaikuttaa ihmisiin niin, että saa heidät toimimaan tahtomallaan tavalla. Ilman muiden tunnustusta henkilöllä ei voi olla auktoriteettia ja valtaa.³

Tutkija Claudia Rappin teorian mukaan uskonnollista auktoriteettia on kolmenlaista: hengellistä, askeettista ja käytännöllistä. Hengellinen auktoriteetti on täysin Jumalan lahja, ja sen lähde on Pyhä Henki. Tällainen auktoriteetti on oma-varainen (se on ihmisessä itsestä tai muista huolimatta) ja näkymätön, mutta sitä voi käyttää ainoastaan jos onnistuu vakuuttamaan muut siitä. Askeettinen auktoriteetti on omaan itseensä keskittyvän harjoituksen tulosta ja kaikkien saavutettavissa.

³ Salmesvuori 2009, 26–28.

Askeettinen auktoriteetti on ihmisen olemuksessa ja elämäntavassa näkyvää ja muiden tunnustuksesta riippuvaista. Käytännöllinen auktoriteetti perustuu toimintaan, ja se eroaa askeettisesta auktoriteetista siinä, että sen toiminta suuntautuu muihin kuin itseän. Käytännöllisen auktoriteetin saavuttaminen riippuu ihmisen asemasta ja edellytyksistä käyttää valtaa. Tämän auktoriteetin käyttäminen on aina julkista, ja siksi menestyminen ja onnistuminen toiminnassa vaikuttavat tämän auktoriteetin tunnustamiseen.⁴

2. Espanjan uskonmaailma

Mystiikan kultakausi

Keskiajan mystiikan ominainen piirre oli Kristuksen esikuvan seuraaminen ja maanpäällisten kärsimysten jäljittely. Niiden myötä saavutettu Kristuksen voima mahdollisti sisäisen kehityksen, omakohtaisen hengellisen harjaantumisen, Jumalan vaikutuksille alistumisen sekä kontemplatiiviselle⁵ elämälle omistautumisen rinnakkain liturgisen hengellisyyden kanssa. Mystiikka oli lyhyesti sanottuna pyrkimystä omistautua kokonaisvaltaisesti Jumalalle.⁶

Mendikantisääntökuntien eli kerjäläisveljestöjen synty 1200-luvulla liittyi läntisessä kristikunnassa jo 1000-luvun lopulta lähtien vaikuttaneisiin uudistuspyrkimyksiin. Mendikanteista merkittävimpiä olivat fransiskaanit ja dominikaanit, mutta karmeliittaveljet olivat myös nimenomaan kerjäläisveljiä. Kristuksen seuraamisen (*imitatio Christi*), apostolisen elämän (*vita apostolica*), yksinkertaisen elämän (*paupertas vita*) ja toiminnallisen hengellisyyden (*vita activa*) korostaminen olivat kaikille kerjäläisveljille yhteisiä piirteitä. Fransiskaanit ja dominikaanit vaikuttivat myös yliopistoissa teologis-filosofisina akateemisina koulukuntina. Dominikaanit korostivat enemmän oppineisuutta siinä missä fransiskaanit kunnioittivat kouluttamatonta yksinkertaisuutta. Tästä huolimatta fransiskaaniveljet olivat hyvin koulutettuja, sillä heidän suuntautumisensa saarnatyöhön vaati kristinuskon laajaa tuntemusta. Dominikaanit korostivat yhtäläillä saarnatyön merkitystä, ja heidän periaatteinaan olivat rakkaus katoliseen totuuteen ja sen puolustus.⁷

Kirjapainon keksiminen keskiajan lopulla vaikutti erilaisten ajatusten leviämiseen laajemmalle ja nopeammin kuin aiemmin. Alankomaista 1300-luvulla

⁴ Rapp 2005, 16–18.

⁵ Mietiskely tai syvämietiskely, kontemplatiivinen rukous on sanatonta rukousta.

⁶ Teinonen 1984, 181; Lehmijoki-Gardner 2007b, 330, 338.

⁷ Lehmijoki-Gardner 2002, 198–205, 217, 233.

alkunsa saanut *devotio moderna* (uusi hurskaus) levisi uuden ajan alussa koko läntiseen kristikuntaan. *Devotio modernan* korostuksiin kuului meditaatio ja rukous, ja se ammensi apofaattisesta⁸ teologiasta, jonka tarkoitus oli riisua kaikki antropomorfiset⁹ määritelmät Jumalasta ja tietämisen sijaan tukeutua tietämättömyyteen. *Devotio modernan* ajatusten leviämisen myötä läntisessä kristikunnassa muodostui kaksi erilaista teologista perinnettä ja tapaa toteuttaa hengellistä elämää: *via moderna* (uusi tie) oli elämäntapa, jolle oli ominaista yksinkertainen ja Kristuskeskeinen hengellisyys, ja siihen kuului olennaisesti vapaa sisäinen mietiskely ja jatkuva rukous. *Via antiqua* (vanha tie) oli nimitys liturgiselle ja opilliselle hengellisyydelle. Martin Lutherin (1483–1546) 1500-luvun alussa aloittama reformaatio kosketi koko Eurooppaa sekä uskonnon että politiikan vaikutusalueilla, jotka liittyivät kiinteästi toisiinsa.¹⁰

Erityisen espanjalaisen mystiikan kehittyminen alkoi fransiskaani veljeskunnan reformista 1400-luvulla. Sen myötä perustettiin Alcalán yliopisto, ja se mahdollisti uuden kirjallisuuden tuottamisen ja vanhan kääntämisen espanjaksi. Tuomas Kempiläisen *Kristuksen Seuraamisesta* oli pääväylä, jota myöten *devotio moderna* levisi myös Espanjaan. Espanjalainen mystiikka kukoisti erityisesti 1500-luvun ensimmäisellä puoliskolla. Sille ominaisia piirteitä olivat muun muassa kasvava taipumus sisäisyyteen raamatullisuuden rinnalla, askeesin ja katumuksen harjoitus, ääneen lausutun rukouksen rinnalla sisäinen rukous, jumalanpalveluselämän korostus ja teoreettisen teologian vieroksunta. Nähtiin, että mystinen tie muodosti kehityskulun, jossa oli useita asteita. Viimeisenä asteena oli Jumalan löytyminen ihmisen sisästä.¹¹

Espanjalainen mystiikka syntyi vanhan mystiikan tradition ja uuden länsimaisen spiritualiteetin vuorovaikutuksesta. Uuden ajan spiritualiteetin tutkimuksen piirissä on tehty monenlaisia jaotteluita eri suuntauksien välillä, ja yksi niistä on karkea jaottelu aktiiviseen ja kontemplatiiviseen hengellisyyteen. Espanjan mystiikan kultakauden spiritualiteetti pyrki tasapainoon näiden kahden suuntauksen välillä. Avilan Teresa oli hyvä esimerkki tästä. Espanjalainen 1500-luvun mystiikka ei pyrkinyt irrottautumaan kirkon dogmasta. Se asettui kirkon virallisen

⁸ Apofaattisella tarkoitetaan kielteistä tai kieltävää, ja apofaattinen teologia määrittelee Jumalaa vain sen kautta, mitä Jumalasta ei voida sanoa. Apofaattinen on vastakohta katafaattiselle, joka tarkoittaa myönteistä tai myöntävää.

⁹ Antropomorfismilla tarkoitetaan inhimillisten ominaisuuksien siirtämistä epäinhimilliseen luontoon tai jumaluuteen, esimerkiksi Jumalan kuvaamista inhimilliseksi.

¹⁰ Teinonen 1984, 181; Bossy 1985, 100–101; Mujica 2003, 59–61; Jussila 2007, 7; Lehmijoki-Gardner 2007b, 330–332.

¹¹ Teinonen 1984, 180–183; Ahlgren 1996, 9–11.

linjan puolelle sellaisia liikkeitä vastaan, jotka olivat kirkon näkökulmasta harhaoppeja.¹²

Espanjan yhtenäistäminen

Varhaiskeskiajalta uuden ajan alkuun asti Iberian niemimaalla eli kolme eri väestöryhmää: kristityt, juutalaiset ja muslimit. Kristittyjen asema alkoi vahvistua 1200-luvulla ja erityisesti 1400-luvulta lähtien. Espanjalaiset monarkit (Kastilian Isabella ja Aragonian Ferdinand, joiden avioliitto yhdisti heidän kuningaskuntansa) alkoivat 1400-luvulla yhdistää pieniä kuningaskuntia yhtenäiseksi Espanjaksi, ja muslimien hallitsemat alueet vallattiin takaisin Espanjalle vuoteen 1492 mennessä. Teresan syntymään mennessä muslimit ja suuri osa juutalaisista oli karkotettu maasta, ja maahan jääneet pakotettiin kääntymään kristityiksi.¹³

Espanjan inkvisitio organisoiitiin vuonna 1478, kun hallitsijat saivat paavilta oikeuden asettaa kolme inkvisiittoria taistelemaan harhaoppisia vastaan. Se loi perustan Espanjan inkvisition hallitsijajohtoisuudelle. Inkvisitio oli valtiolle käytännön työväline yhtenäistämishankkeelle, ja kuningas nimitti sen johtajat. Kuningas Filip II (1527–1598) piti kaiken harhaopin syynä juutalaisuutta, joka oli uhka valtion ja kirkon tasapainoiselle suhteelle. Juutalaiset edustivat feodaalisessa Espanjassa keskiluokkaa, joka oli uhka aatelissäädyn asemalle. Osa pakkokäännetyistä ei luopunut täysin juutalaisten tapojen harjoittamisesta, uskonnollisista perinteistä tai elinkeinoista. Pakkokäännätyksen jälkeen espanjalaiset kristityt luokiteltiin uusiin ja vanhoihin kristittyihin, ja uusia juutalaistaustaisia kristittyjä ei pidetty yhtä luotettavina kuin vanhoja kristittyjä.¹⁴

Vanhoista kristillisistä suvuista olevien katsottiin olevan vereltään puhtaampia kuin sellaisten, joiden lähisuvussa oli juutalaisia. Teresan isän isä oli juutalaisuudesta kääntynyt, ja siksi Teresan katsottiin olevan vielä osittain uskrikristitty. Inkvisitio tuomitsi isoisän juutalaisten tapojen harjoittamisesta (vuonna 1485) ja rangaistuksena hän joutui kulkemaan seitsemänä peräkkäisenä perjantaina Tole-don kaduilla katumuskulkuessa yllään keltainen tunika, johon oli kirjailtu musta risti. Teresan isoisä muutti Avilaan karistaakseen harhaoppisuustuomiosta johtuneet epäilykset, ja lisäsi omaan nimeensä vaimonsa vanhan kristillisen suvun nimen Cepeda. Teresa ei itse käsitellyt juutalaisia sukujuuriaan, vaan se on tullut

¹² Teinonen 1984, 182–183.

¹³ Kamen 1968, 1–2; Niskanen 2004, 264; Jussila 2007, 7; Mujica 2009, 6–7; Ruokanen 2009, 55–56.

¹⁴ Kamen 1968, 2–8; Bossy 1985, 86–87; Women in the Inquisition 1999, 2–3; Niskanen 2004, 264 ; Jussila 2007, 7–11; Ruokanen 2009, 56, 59.

ilmi myöhemmin. Veren aateluus korostui erityisesti kun aatelisarvon ostaminen tuli mahdolliseksi. Aristokraatit paheksuivat rahalla aateliin nousseita.¹⁵

Hengelliset ryhmittymät

Espanjalainen kardinaali Francisco Ximenez de Cisneros (1435–1517) oli vaikuttanut *devotio modernasta* ja hän oli hallintokaudellaan salliva erilaisten hengellisten liikehdintöjen suhteen. Ximenez muun muassa tuki mystikkonaisia ja kannusti heitä hengellisissä harjoituksissa. Hänen hallintokautensa jälkeen ilmapiiri hengellisiä liikkeitä kohtaan muuttui ja uutiset Keski-Euroopassa tapahtuneista muutoksista saivat inkvisition varuilleen. Inkvisitio kavahti protestanttisia ajatuksia, kuten kansankielistä Raamattua ja jokaisen ihmisen mahdollisuutta lukea ja tulkita sitä.¹⁶

Hereettisinä pidetyistä liikkeistä merkittävimpiä olivat valaistuneiden ryhmittymät (*alumbrados*¹⁷), joilla ei ollut viralliseksi määriteltä oppia, eikä organisoitunutta, yhteiskunnallista tavoitetta, vaan ne olivat pikemminkin yksilöiden yhteenliittymiä. Ryhmille oli ominaista korostaa sisäisen rukouksen merkitystä ääneen rukoilemisen sijaan. Pyhän Hengen avulla valaistuminen ja Jumalaan sulautuminen korosti sukupuolten välistä tasa-arvoista mahdollisuutta tulkita ja opettaa Raamattua. Näin ollen ryhmät hylkäsivät ulkoisten tekojen tarpeellisuuden ja kirkon auktoriteetin Raamatun tulkitsijana, sekä paheksuivat pyhimyskulttia, kuvien palvontaa, paavin bullia, aneita, paastoamista ja pidättäytymistä paheista. Liikkeen alkuperänä pidetään fransiskaanista affektiivista¹⁸ kristillisyyttä, jolle oli ominaista meditaatio ja Kristuksen elämän imitaatio. Ryhmä korosti omaa *dejamiento*-rukousta (kirjaimellisesti käännettynä hylkääminen). *Dejamiento* esikuvana näyttää olleen fransiskaanien rukousperinne (*recogimiento*), jossa korostettiin aktiivisesta elämästä vetäytymistä hiljaisuuteen vähintään kerran tai kaksi päivässä. Pyhän hengen vaikutus ja suora yhteys Jumalan kanssa olivat ongelmallisia korostuksia koko kristikunnassa, sillä ne haastoivat helposti vallitsevan virallisen auktoriteetin ja tulkinnan siitä, miten yhteys Jumalaan oli mahdollinen.¹⁹

Inkvisitio suhtautui alusta asti epäilevästi valaistuneisiin, ja yleisinkvisiittori Alonso Manrique julkaisi ensimmäisen ediktin liikettä vastaan 23.9.1525. Edikti

¹⁵ Williams 1991, 19–21; Slade, 2001, 91–92; Ruokanen 2009, 55–56.

¹⁶ Women in the Inquisition 1999, 4–5; Jussila 2007, 8–9.

¹⁷ Termi *alumbrado* (valaistunut) näyttää olleen alun perin pilkkanimi, joka merkitsi liiallista hurskautta, hysteriaa, tekopyhyyttä ja vilpillisyyttä.

¹⁸ Affektiivinen tarkoittaa tunteisiin vaikuttavaa tai tunnevaltaista.

¹⁹ Bossy 1985, 108; Williams 1991, 38–39; Ahlgren 1996, 9–11; Jussila 2007, 9–10; Ruokanen 2009, 64–65; Hamilton 2010, 104–108; Tyler 2011, 135–136.

sisälsi 48 väitettä liikettä vastaan, ja niistä koostui kokoelma lausuntoja ja väitteitä, joita pidettiin ryhmän harhaoppisena opetuksena. Ediktin julkaiseminen merkitsi lopun alkua kardinaali Cisneroksen ajan mystiikan kukoistukselle Espanjassa. Samana vuonna inkvisitio julkaisi määräyksen Martin Lutherin oppeja vastaan, koska inkvisitio epäili, että luterilaisuus ja valaistuneiden ajatukset liittyivät toisiinsa. Molemmat korostivat henkilökohtaista hengellisyyttä ulkoisten seremonioiden kustannuksella.²⁰

Espanjassa vaikutti 1500-luvulla myös muita hengellisiä ryhmittymiä. Liike, jota kutsuttiin nimellä *letrados* (oppineet/lukeneet), oli opillisia kysymyksiä ja uskon älyllisyyttä korostanut erasmuslaisten ryhmittymä. Liikkeen edustajia oli paljon esimerkiksi dominikaanien keskuudessa, ja 1500-luvun puolivälissä liikkeen edustajat hallitsivat Espanjan teologista keskustelua. Heidän tarkoituksenaan oli kitkeä pois kaikki, mikä uhkasi oikeaoppista uskoa ja opillista yhtenäisyyttä. Toinen dominikaanien keskuudessa suosittu liike oli *espirituales* (hengelliset), joka korosti oppineisuuden lisäksi uskon kokemuksellisuutta. Italiasta levisi Espanjaan penitenttinaisista koostuva liike, jota kutsuttiin espanjassa nimellä *beatas* (autuaat naiset). He olivat maallikkonaisia, jotka elivät joko yksityisissä kodeissaan tai luostarinomaisissa yhteisöissä. Jotkut näistä naisista olivat mystikkonaisia, jotka uskoivat olevansa suorassa yhteydessä Jumalaan. Kirkon viranomaiset olivat hyvin epäileväisiä tällaisten naisten suhteen, ja liike lisäsi viranomaisten epäilyjä kaikkien mystikkonaisten suhteen.²¹

3. Sukupuolikäsitteet

Sukupuolten olemusten ero

Keskiajalla vallitsi yleinen käsitys sukupuolten olemuksellisesta eroavaisuudesta, jonka mukaan naiset olivat miehiä heikompia ruumiillisesti, älyllisesti ja moraalisesti. Käsitystä naisten heikosta asemasta miesten rinnalla perusteltiin monin tavoin: Galenoksen (n. 130–201) teorialla, jonka mukaan naisia pidettiin kylmempinä ja kosteampina kuin miehiä ja sen vuoksi heikompina, Aristoteleen käsityksellä naisesta virheellisenä versiona miehestä ja Raamatusta nostetuilla perusteilla (luomiskertomus ja Paavalin kirjeet). Naisten olemukseen liitettiin ruumiillisuus ja seksuaalisuus, ja miehille oli olemuksellista älykkyys ja hengellisyys. Naisten katsottiin olevan luomisjärjestyksen perusteella miehille alisteisia, Eevan

²⁰ Kavanaugh 1976, 24–25; Ahlgren 1996, 13–15; Jussila 2007, 10; Ruokanen 2009, 65; Hamilton 2010, 108; Tyler 2011, 136–138.

²¹ Perry 1990, 97–98; Ahlgren 1996, 14–15; Wiesner-Hanks 2008, 208; Ruokanen 2009, 64–66.

jälkeläisiä. Naisia, jotka olivat luopuneet heille ominaisesta seksuaalisuudesta ja sen sijaan omistautuneet heille epäominaiseen hengellisyyteen, pidettiin ”kunnialtaan miesten veroisina”²² naisina. Toisin sanoen he eivät olleet enää naisia, mutta eivät silti miehiäkään. Oli helpompaa muuttaa hengellisten naisten teoreettista sukupuolta kuin haastaa perinteistä ajatusta siitä, että vain miehet voivat olla hengellisiä, sillä perinteisten naisellisten ominaisuuksien, kuten passiivisuuden, ruumiillisuuden, seksuaalisuuden ja huonommuuden liittäminen hengellisyyteen oli vaikeaa. Kunnialtaan miesten veroiset naiset olivat nousseet naisellisina pidettyjen ominaisuuksien yläpuolelle. Kuitenkaan naisille ei hengellisessä säädyskään ollut mahdollista nousta miesten tasolle, ja siksi julkinen puhuminen ja opettaminen sekä laaja opiskelu katsottiin myös hengellisen säädyn naisille sopimattomaksi.²³

Vaatimus hengellisen säädyn selibaatista oli tarkoitettu molemmille sukupuolille, mutta kun naiset rinnastettiin ruumiillisuuteen ja miehet hengellisyyteen, selibaattiin sitoutuvien naisten odotettiin elävän vastoin omia luonnollisia taipumuksiaan. Nainen, joka pysyi neitsyenä, oli ristiriitainen olento. Naisen luonnolle ominaiseksi katsotun ruumiillisuuden ajateltiin johtavan naisia harhaan herkemmin kuin miehiä, joille älyllisyys katsottiin luonnolliseksi ominaisuudeksi. Kun seksuaalisuudestaan luopunut nainen muuttui miehiseksi ja täydelliseksi, silloin mies, joka luopui seksuaalisuudestaan tuli aina vain miehisemmäksi ja täydelliseksi. Siksi hengellisen säädyn miesten tehtäväksi katsottiin kontrolloida hengellisen säädyn naisia ja säilyttää siten luonnollinen järjestys. Kristuksen miehisyys oli ihanne, jota sekä miesten että naisten ajateltiin tavoittelevan.²⁴

Kun naisille tyypillisiksi ominaisuuksiksi katsottiin sensuaalisuus, emotionaalisuus, passiivisuus ja ruumiillisuus, heidän ei katsottu kykenevän muunlaisiin kuin sensuaalisiin yliluonnollisiin kokemuksiin, joiden katsottiin olevan älyllisiä kokemuksia alempiarvoisia. Ajatus naisten älyllisestä alemmuudesta johti uskemukseen, jonka mukaan naiset olivat alttiimpia paholaisen harhoille, jotka tulivat yliluonnollisten kokemusten muodossa. Monet älyllisistä kokemuksista kirjoitetut tekstit olivat vain latinaksi, ja usein naisten saavuttamattomissa luostarikouluissa ja yliopistoissa. Naisten ääni kuului näyissä ja profetioissa, mutta se sai kuulu-

²² Englanniksi honorary males.

²³ Jantzen 1995, 51–53; Voaden 1999, 7–9, 19–22; Cammarata 2003, 1–2; Elliot 2004, 205–208, 298–300.

²⁴ Jantzen 1995, 53–54, 237–238; Voaden 1999, 25–27.

vuotta vain jos se noudatti kirkon ohjeita. Tietoisuus tästä vaikutti naisten tapoihin, joilla naiset ilmaisivat kokemuksiaan.²⁵

Kristilliset uskomukset lävistivät sukupuolikäsitykset, ja yksi syy sukupuolikäsitysten säilymiseen oli se, että kirkko pyhitti ne. Niiden ylläpitämistä vahvistivat uskonnolliset symbolit, esimerkiksi pyhimyslegendat, jotka korostivat naisten heikkoutta ja passiivisuutta. Neitsyt Mariaan liittyviä uskomuksia oli vahvistettu kirkon hyväksynnällä jo aiemmin, esimerkiksi oppi Marian synnittömästä sikiämisestä. Käsitys Neitsyt Mariasta muuttui 1500-luvulle tultaessa passiivisemmaksi, ja hänet nähtiin joko tottelevaisena tyttönä tai surevana äitinä. Tämä kuva naisesta, joka oli samaan aikaan neitsyt ja äiti, antoi hengellisen säädyn naisille ihanteen nöyryydestä ja kärsimyksen merkityksestä. Pyhimysten laaja tunnettavuus takasi sen, ettei kukaan voinut väittää olleensa tietämätön sukupuolikäsitysten värittämästä teologiasta. Katolisen kirkon reformin myötä 1500-luvulla puhdasoppisuudesta tuli enemmän kuin uskonnollista puhdasoppisuutta: siitä tuli osa sosiaalista järjestystä (luokka ja sukupuoli). Yritykset kuroa umpeen kuilu ihanteellisen järjestyksen ja yhteiskunnallisen todellisuuden välillä eivät täysin onnistuneet, ja niiden välillä vaikutti vahva jännite.²⁶

Myöhäiskeskiajalta lähtien naisten hengellinen elämä sijoittui kahden keskenään ristiriitaisen imperatiivin yhdistelmään: yhtäältä naisten ajateltiin olevan miehiä heikompia ja alttiimpia harhaopeille, ja siksi miesten oli asettava naisille rajat ja ohjattava heitä. Toisaalta naisten rukouksia pidettiin miesten rukouksia tehokkaampina. Siksi naisten puoleen käännyttiin epätoivoisissa tilanteissa. Paholaisen pelko oli vahvistunut jo 1300-luvulta lähtien, ja erityisesti vahvistui ajatus naisista Eevan tyttärinä, jotka olivat heikkoutensa vuoksi paholaisen houkutuksille alttiita, ja jotka toimivat paholaisen käytyreinä houkutellen miehiä harhaan.²⁷

Espanjattaret

Naisten asema espanjalaisessa kulttuurissa oli varhaiskeskiajalta uuden ajan alkuun asti erilainen kuin muualla Euroopassa. Espanjalaiset naiset muun muassa ostivat, myivät, lahjoittivat ja tekivät kauppaa omissa nimissään. Naisilla oli oikeus periä vanhempansa, ja sulhasen vanhempien morsiamelle maksamat myötäjäiset olivat naisen henkilökohtaista omaisuutta. Naiset perustivat luostareita ja sairaaloita. He maksoivat saman verran veroja kuin miehet. Yhteiskunta muuttui

²⁵ Ahlgren 1996, 7–8, 22; Voaden 1999, 34–35, 40.

²⁶ Bossy 1985, 8; Perry 1990, 6, 33–41, 177–179.

²⁷ Kavanaugh 1976, 25–26; Ahlgren 1996, 6–9, 22–23; Dickens 2009, 1.

1500-luvulle tultaessa, ja naisten mahdollisuudet itsenäiseen talouteen huononivat. Työmahdollisuudet vähenivät, ja naisten palkat pienenivät niin, että naisen palkka samasta työstä oli huonompi kuin miehen. Espanjassa painettiin 1500-luvulla oppineiden miesten kirjoittamia oppaita naisille, joissa muun muassa opastettiin, kuinka hyvä kasvatus ja opiskelu olivat naisen hyveellisyydelle olennaisen tärkeitä. Naisten toimiminen opettajana tai ylipäänsä koulun perustaminen tytöille ei ollut hyväksyttävää.²⁸

Sukupuolijaolle ja -rooleille oli yhteiskunnallinen tarve, sillä ne ylläpitivät järjestystä. Naisten rooleilla oli symbolisesti tärkeä merkitys patriarkalisessa järjestyksessä, sillä heidän roolinsa tarjosi miehille mahdollisuuden määritellä oma roolinsa naisten roolia vasten, mikä oikeutti miesten auktoriteettiaseman. Katolisen kirkon reformaatio muodosti käsityksen, jonka mukaan naiset olivat yhtä aikaa hyveellisiä ja pahoja. Tämä käsitys oikeutti miesten autoritäärisen aseman. Kun 1500-luvulla naisten oli käytännön syistä osallistuttava enemmän aktiiviseen elämään miesten ollessa sotimassa tai matkalla siirtomaihin, uskomukset tarpeesta sulkea naiset pois aktiivisesta elämästä vahvistuivat. Jännite ideaalin ja todellisuuden välillä aiheutti huolen epäjärjestyksestä. Yritykset säilyttää järjestys johtivat yhä jyrkempään käsitykseen tarpeesta sulkea naiset vallankäytön ulkopuolelle tarkoituksenaan suojella naisia heidän omalta heikkoudeltaan ja yhteiskuntaa heidän taipumukseltaan aiheuttaa epäjärjestystä. Yhteiskunnallisen järjestyksen toivottiin säilyvän, kun kaikkiin naisiin suhtauduttiin epäilevästi. Vallan ei katsottu sopivan naisille, koska miehet assosioitiin järkeen ja kulttuuriin ja naiset tunteisiin ja luontoon.²⁹

Aikaisempien mystikkonaisten auktoriteetti

Keskiajalta on säilynyt lähteitä monista naisista, joiden kokemus Jumalasta oli määriteltävissä mystiseksi³⁰ eli heillä oli omakohtainen ja välitön kokemus yhteydestä Jumalaan, esimerkiksi yliluonnollisten kokemusten kautta. Sitoutuminen selibaattiin osoitti mystikkonaisten sitoutuneen hengelliseen elämään, ja kutsumus hengelliseen elämään erotti heidät maallikkonaisista ja vapautti heidät naiseuden haasteista ja heikkouksista, mikä puolestaan mahdollisti heidän tulevan miesten kaltaisiksi. Selibaatti muutti naisen yhteiskunnallista statusta ja toi mahdollisen auktoriteetin vähän lähemmäksi, mutta ei aivan vielä hänen ulottuvilleen. Sen

²⁸ Ortega Costa 1989, 89–90.

²⁹ Perry 1990, 3–9, 13; Ahlgren 1996, 8–9.

³⁰ *Mystikos* on kreikkaa ja tarkoittaa salaista.

sijaan mystiset kokemukset ja näyt mahdollistivat auktoriteetin. Neitsyys, näyt, profetiat ja auktoriteetti kietoutuivat toisiinsa. Selibaatti ja neitsyys tässä elämässä palkittiin avioliitolla Jumalan kanssa. Keskiajan mystikkonaisille neitsyys ja selibaatti olivat olennainen osa hengellistä kasvua, mutta todellinen todistus kasvusta ja muutoksesta olivat näyt ja profetiat.³¹

Neitsyyden lisäksi keskiaikaisten mystikkonaisten ruumiillisuuteen liittyi usein sairauksia tai itse aiheutettu kärsimys. Itse aiheutettu kärsimys oli usein äärimmäiseen köyhyyteen sitoutumista tai ruumiin kuollettamista paaston avulla, ja mahdollisti samaistumisen Kristuksen inhimillisiin kärsimyksiin. Sairaus saattoi olla testi, jossa mitattiin sairastavan mystikkonaisen reaktiota sairauteen. Sankarillinen kyky sietää sairautta ja kärsimystä vahvisti usein mystikkonaisen pyhyyden. Sairaus saattoi olla myös kutsu toisenlaiseen elämään, niin että siitä selvittyään nainen teki käänteen elämässään. Joskus sairaus oli niin vakava, että näytti siltä, että nainen oli kuollut. Tätä kutsutaan mystiseksi kuolemaksi. Kuolleelta vaikuttanut nainen heräsi kaikkien ihmetykseksi, usein yliluonnollisen viestin kanssa. Paastoamista ja kärsimystä pidettiin positiivisena ruumiillisuutena, sillä niitä voitiin verrata Kristuksen ruumiillisuuteen ja kärsimykseen. Kun naiset rinnastettiin ruumiillisuuteen, ruumiillisuus kärsimykseen ja kärsimys pelastukseen, paastominen ja muu ruumiin kuolettaminen toi naisille mahdollisuuden olla ruumiillisuudessaan hengellisiä.³²

Kirjoittajan sukupuoli vaikutti siihen, millaisia valintoja kirjoittaja teki tai saattoi tehdä kielen suhteen. Keskiaikaisten mystikkonaisten tyyliä on kuvailtu usein emotionaaliseksi, toistavaksi ja epäanalyyttiseksi. Kieli on usein konkreettista abstraktin sijaan, subjektiivista, ajatonta ja epähistoriallista. Puhekielen ilmaisut ovat usein alistuvia. Naiset hyödynsivät puhekielen ominaisuuksia miehiä useammin. Samat sukupuoliroolit vaikuttivat myös lukijoiden reaktioihin. Keskiajalla rippi-isät kirjoittivat usein ohjaamistaan mystikkonaisista, eikä naisia rohkaistu kirjoittamaan. Itse kirjoittavia naisia kuitenkin oli, ja naiskirjoittajan oli perusteltava auktoriteettinsa kirjoittajana. Oma halu kirjoittaa, kutsumus ja usko oman äänen tärkeyteen eivät riittäneet perusteluiksi, vaan tekstin täytyi kohdata vastaanottavaisuus lukijoissa. Sen mahdollisti ainoastaan se, että lukija oli valmis uskomaan kirjoittajan auktoriteettiin kirjoittaa. Vaikka naisten kirjoittamista siinänsä ei hyväksytty, keskiaikaisten mystikkonaisten näkyjä käsittelevä kirjallisuus

³¹ Petroff, 1986, 5–6, 32–35; Erler & Kowaleski 2003, 6.

³² Petroff 1986, 37–43; McNamara 1991, 221; Jantzen 1995, 215–216; Erler & Kowaleski 2003, 6.

oli hyväksyttyä, sillä kunnioitetut mystikkonaiset kuuluivat luostarisääntöihin ja heitä pidettiin oikeaoppisina. Myös heidän profeetallisia kykyjään ja selvänäköisyyttä arvostettiin, ja heidät kuvattiin jumalallisen inspiraation välikappaleina, eikä luovina ja kekseliäinä neroina. Heidän mystisiä kokemuksiaan selitettiin sillä, että Raamatussakin Jumala usein käyttää heikkoja yllättääkseen vahvat.³³

Yksi mystikkonaisten kirjoittamisen muodoista oli omaelämäkerrat. Keski-ajalla ei ollut käsitystä yksilöistä ja persoonallisuuksista, vaan he kokivat löytävänsä sielun (*anima*), itsen (*seipsum*) tai sisäisen ihmisen (*homo interior*). Löytäessään itsen tai sisäisen ihmisen keskiajalla elänyt mystikko koki löytävänsä Jumalan kuvan (*imago Dei*), joka oli sama kaikissa ihmisissä. Omaelämäkerrallinen kirjoitus auttoi mystikkonaisia ymmärtämään näyssä koetun, itsessä olevan Jumalan kuvan, ja samalla se auttoi muita etsimään samaa kuvaa itsestään. Omaelämäkerrallisuutta ja näkyjä ei voi erottaa toisistaan, sillä näyt mahdollistivat muutoksen, josta naiset kirjoittivat, ja kirjoittaminen oli osa muutosta.³⁴

Omaelämäkerrallisuus ei ollut naisten yksinoikeus, mutta naisten omaelämäkerrallisessa kirjoituksessa oli jotain mikä poikkesi miesten kirjoituksista. Minä, joka löytyi yliluonnollisten kokemusten kautta, oli kirjoittava minä. Mutta epämukavuus, jolla kirjoittavat naiset esittelevät kirjoituksensa, viittaa siihen, että kirjoittaminen oli sukupuoliorientoitunutta aktiivisuutta ja naisen kirjoittamista saatettiin pitää miesten yksinoikeuden kaappaamisena. Siksi kirjoitusääni piti mukauttaa Jumalan maskuliiniseen ääneen, jotta sen tulisi kuulluksi. Samaan aikaan useimmat naiskirjoittajat tekivät eron oman äänen ja miehille tyypillisenä pitämänsä kirjoitusäänen välillä. He väittivät, etteivät he olleet oppineet ajatuksiaan kirjoista, ilmaisemaan omia ajatuksiaan, ja että he olivat tietämättömiä retoriikan suhteen. Heidän sanansa olivat suora seuraus heidän kokemuksistaan ja he vain kertoivat sen, mitä olivat nähneet ja kuulleet.³⁵

Kaksi asiaa motivoi keskiajan mystikkonaisia kirjoittamaan: oman hengellisen historian kertominen ja Jumalasta opettaminen muille. Nämä kaksi motivoivat tekijää liittyivät erottamattomasti toisiinsa, koska mystikkonaisen oma hengellinen historia oli yhtä kuin Jumalan kuvaksi luotu itse. Itsestään kertominen oli siis Jumalasta kertomista. Jumala, josta nämä naiset kertoivat, oli heidän näköisensä, eli he löysivät Jumalan naisellisen puolen ja Kristuksen äidillisyyden. Koska Jumalan kuva on sama kaikissa ihmisissä sukupuolesta riippumatta, itsen löy-

³³ Petroff 1986, 3–5, 28–29.

³⁴ Petroff 1986, 21–23.

³⁵ Petroff 1986, 25–27.

tyminen oli usein naisille hyvin vapauttava kokemus. Omaelämäkerrat ovat siksi esimerkillisiä, että se mitä tapahtui yhdelle naiselle, saattoi tapahtua kenelle tahansa sukupuolesta riippumatta. Vääräoppiselta kuulostaminen ja väärinymmärryksiksi tuleminen oli suuri riski, ja naiskirjoittajien oli kehitettävä hyvin tarkka kieli kuvaamaan tarkasti heidän olemuksensa syvimpiä totuuksia.³⁶

Uuden ajan alussa 1500-luvulla edelleen hyvin harva nainen kirjoitti. Niiden, jotka kirjoittivat, oli tehtävä se osoittaen vaatimattomuutensa ja tiedostaen älyllisen alemmuutensa miesten rinnalla. Naisten tapa kirjoittaa erosi perinteisestä kanonisesta tai muusta tavanomaisesta tavasta kirjoittaa. Naisten kirjoittivat usein itsestään perustellen auktoriteettinsa juuri itsetuntemuksella, ja torjuivat siten kirjalliset ja sosiaaliset sopivuussäännöt, jotka jättivät heidät yleisen sopivuuden ulkopuolelle. Naiset kirjoittivat sukupuolieroista käsin, mutta käänsivät ne pääläelleen luodakseen uusia malleja ja arvoja hallitsevien perinteisten käsitysten rinnalle.³⁷

4. Teresan elämän pääpiirteet

Tie luostariin (vuodet 1515–1543)

Teresa de Cepeda y Ahumada syntyi 28.3.1515 Avilassa varakkaaseen perheeseen, jolla oli juutalaiset sukujuuret. Teresan isä Alonso Sánchez de Cepeda oli jäänyt leskeksi ja hän solmi toisen avioliittonsa Teresan äidin kanssa. Äiti Beatriz de Ahumada oli vanhan kristillisen aatelissuvun tytär, joka suvun huonon taloustilanteen ja hyvien myötäjäisten vuoksi annettiin vaimoksi juutalaistaustaiselle kauppiaille. Teresa oli yksi kahdestatoista sisaruksesta, joista kolme oli syntynyt isän aiemmassa avioliitossa. Sisarusten varhaisopetus oli äidin vastuulla, kuten ajan tapana oli, ja he lukivat paljon muun muassa pyhimyselämäkertoja.³⁸

Teresan äiti kuoli vuonna 1528 Teresan ollessa 13-vuotias. Teresan isällä oli vaikeuksia kontrolloida omapäistä ja kaunista tytärtään. Nuorta Teresaa kiinnosti pukeutuminen, ulkonäkö ja keimailu. Teresan isä antoi tyttärensä Avilan augustinolaisuostarin Santa María de Gracian aatelistyöille tarkoitettuun kouluun nunnien kasvatettavaksi. Luostari oli pieni ja ankaraan askeesiin ja rukouselämään

³⁶ Petroff 1986, 44; McNamara 1996, 337.

³⁷ Cammarata 2003, 5, 12–13.

³⁸ Teinonen 1981, 5–6; Teinonen 1984, 87; Slade 2001, 91–92; Teresa of Avila, St. 2003, 826–827; Jussila 2007, 13–14; Dickens 2009, 179–180.

omistautunut. Siellä vietetty aika muutti Teresan mielen, ja hän alkoi katua aiempaa käyttäytymistään.³⁹

Teresa sairastui vakavasti vietettyään augustinolaisuostarissa puolitoista vuotta, ja hänet lähetettiin takaisin kotiin. Setänsä kirjastossa vieraillessaan Teresa pääsi lukemaan paljon hengellistä kirjallisuutta, ja ajatus nunnaksi ryhtymisestä alkoi hiljalleen vahvistua hänen mielessään. Teresan isä ei ollut suunnitellut tyttärelleen elämää luostarissa, ja hän yritti pakottaa Teresan naimisiin. Teresa karkasi Avilan karmeliittaluostariin Santa María de la Encarnacióniin vuonna 1535. Teresasta tuli sääntökunnan jäsen eli nunna noviisivuoden jälkeen vuonna 1536. Encarnación oli yksi suurimmista luostareista Avilassa: siellä asui noin sata nunnaa, joista monet olivat lähtöisin Avilan aatelisperheistä ja nauttivat luostarissakin aatelistarvon mukaisista etuoikeuksista. Samaan aikaan kun aatelistaustaiset nunnat asuivat yksityishuoneistoissaan palvelijoineen, alemmasta yhteiskuntaluokasta peräisin olevat nunnat elivät vaatimattomissa ja ahtaissa yhteistiloissa.⁴⁰

Kahden luostarissa vietetyn vuoden jälkeen Teresan sairastelu jatkui vakavana. Luostarissa käytettävissä olleet hoitokeinot eivät auttaneet, ja Teresa lähetettiin Becedeksen vuoristokylään saamaan hoitoa sairauteensa. Teresa luki tuona aikana paljon hengellistä kirjallisuutta. Yksi teoksista, joka teki häneen suuren vaikutuksen, oli fransiskaani Francisco de Osunan *Abecedario espiritual* (Hengen aakkoset). Lukemisen myötä Teresa alkoi ymmärtää rukouksen voiman ja merkityksen, ja hän oppi fransiskaanien vapaan sisäisen rukouksen perinnettä (*recogimiento*), oli merkittävä rooli hänen myöhemmässä elämässään. Talvella 1537–1538 Teresan tila paheni hoidosta huolimatta, ja Teresa vaipui koomaan kolmeksi päiväksi. Häntä luultiin jo kuolleeksi ja hautajaisia alettiin valmistella, mutta kaikkien yllätykseksi Teresa heräsi ja alkoi toipua. Teresan terveydellinen tila ei koskaan palannut täysin entiselleen, eikä Teresa kyennyt kävelemään lähes kolmeen vuoteen.⁴¹

Herättyään koomasta Teresa palasi takaisin luostariinsa ja hänen hengellinen elämänsä syventyi vielä toipumisaikana. Teresa kehittyi rukouksessa, ja hänen suhteensa Jumalaan kasvoi luottamukselliseksi. Teresa liittyi jumalasuhtees-

³⁹ Teinonen 1981, 6; Bilinkoff 1989, 110–111; Jussila 2007, 14; Dickens 2009, 180.

⁴⁰ Bilinkoff 1989, 112–113; Teresa of Avila, St. 2003, 827; Jussila 2007, 12–15; Dickens 2009, 180.

⁴¹ Jussila 2007, 15–17; Dickens 2009, 180.

saan kristillisen mystiikan *unio*-ajatteluun⁴²: hän koki olevansa aidossa yhteydessä Jumalansa kanssa. Samaan aikaan Teresa huomasi kotiluostarinsa elämän epäkohdat. Mutta toivuttuaan lähes ennalleen hän huomaamattaan lopetti rukoilemisen ja tunsu itsensä täysin Jumalalle kelpaamattomaksi. Teresa toimi hengellisenä ohjaajana luostarinsa kanssasisarille ja oli heidän keskuudessaan pidetty ja arvostettu, mutta tunsu elävänsä itse valheessa oman hengellisen elämänsä tyrehtymisen vuoksi. Teresan elämä jatkui tällaisena vuosikausia.⁴³

Kääntymyskokemuksen myötä luostariuudistajaksi (vuodet 1543–1582)

Karmeliittasääntökunnan historia on saanut alkunsa Pyhällä maalla Karmelin vuoren läheisyydessä ensimmäisinä vuosisatoina eläneistä kristityistä erakoista. Karmeliitat olivat askeesissa eläneiden erakkojen löyhä yhteenliittymä, jonka ensimmäinen dokumentoitu sääntö kirjoitettiin noin vuosina 1200–1210. Karmeliittojen historian alussa ei ollut erityisiä vaikuttajahenkilöitä: he saivat varhaisimmat kontemplatiiviset vaikutteet idän kirkon opetuksesta. Karmeliittaveljet siirtyivät Eurooppaan 1230-luvulla, kun heidän elinolonsa Pyhällä maalla muuttuivat turvatomiksi muslimien kasvavan vallan vuoksi. Ensimmäinen karmeliittanunnien sääntökunta perustettiin vuonna 1452 Hollantiin. Karmeliittojen perinteinen elämäntapa korosti rukousta, hiljaisuutta ja ankaria sekä yksinkertaisia elinoloja.⁴⁴

Uuden ajan alkuun tultaessa erityisesti nunnaluostarit olivat kaukana perinteisestä luostarisäännön mukaisesta elämäntavasta, sillä luostarit olivat joutuneet tinkimään periaatteistaan selvitäkseen. Ankaran luostarisäännön lieveneminen oli tapahtunut hiljalleen, muun muassa mustan surman myötä. Nunnaluostareista oli hiljalleen tullut aatelisnaisten turvapaikkoja, joissa he asuivat tavaroineen ja palvelijoineen, sillä nunnilla oli 1400-luvun lopulta alkaen oikeus yksityisomaisuuteen, eikä tiukkaa klausuuria, eli kieltoa liikkua luostarin ulkopuolella, vaadittu. Tämän tarkoituksena oli turvata luostarien toimeentulo ja taloudellinen autonomia houkuttelemalla jäseniä varakkaista perheistä. Vähävaraisemmista oloista lähtöisin olevat nunnat elivät puutteellisissa oloissa.⁴⁵

Teresan elämässä tapahtui käänne vuonna 1543, kun Teresa ripittäytyi isänsä dominikaani-rippi-isälle. Teresa alkoi rippi-isän kehotuksesta rukoilla uudelleen. Noin vuoden 1554 tienoilla Teresa koki ensimmäisen ilmestyksensä olles-

⁴² Unio on latinaa, ja sillä tarkoitetaan ykseyttä, yhteyttä tai yhtymistä. Kristillisen mystiikan kontekstissa sillä tarkoitetaan yhtymistä Jumalaan niin läheisesti, että ihmisestä tulee yhtä Jumalan kanssa.

⁴³ Bilinkoff 1989, 116–118; Jussila 2007, 17.

⁴⁴ Lehmijoki-Gardner 2002, 272–273; Jussila 2007, 12–13; Ruokanen 2009, 61–62.

⁴⁵ Lehmijoki-Gardner 2002, 277; Jussila 2007, 13–15; Ruokanen 2009, 62.

saan noin neljäkymmenvuotias. Juuri luettuaan Augustinuksen *Tunnustuksia* Teresa meni kotiluostarinsa kirkkoon ja katsoessaan siellä ollutta kuvaa Kristuksesta ristillä hän koki tuntevansa Kristuksen kivut. Ensimmäisten näkyjen myötä Teresa ymmärsi, miten hänen oli käännäyttävä ja seurattava Kristusta. Teresan hengellinen elämä syveni, ja Teresa koki monia mystisiä ilmestyksiä ja näkyjä. Rippi-isien oli usein vaikea ymmärtää Teresan ilmestysten luonnetta, ja he pitivät niitä paholaisen aikaansaamina. He lähettivät Teresan jesuiittojen kuulusteltavaksi. Jesuiitat olivat eri mieltä rippi-isien kanssa, ja he julistivat Teresan Jumalan johdattamaksi.⁴⁶

Teresan hengellisen elämän syventyessä osa nunnista järkyttyi muutoksesta Teresan käytöksessä. Teresa eristäytyi muista ja vietti pitkiä aikoja rukoillen. Noin 45-vuotiaana Teresa näki ensimmäisen intellektuaalisen Kristus-näkynsä⁴⁷ ja koki transverberaation⁴⁸. Teresa näki myös kauhistuttavia helvettinäkyjä, joista yhdessä hän näki itselleen valmistetun paikan helvetissä. Näky sai hänet noudattamaan alkuperäistä ankaraa karmeliittasääntöä ja aloittamaan luostarireformaationsa.⁴⁹

Teresan aloittama karmeliittasääntökunnan uudistus oli paluuta alkuperäiseen ankaraan askeesiin ja hiljaiseen rukoukseen. Teresa piti klauzuurin puutetta vaarallisena nunnien hengelliselle elämälle. Teresan uudistamia karmeliittoja kutsuttiin paljasjalkaisiksi karmeliitoiksi. Karmeliittoja, jotka vastustivat uudistuksia, kutsuttiin kengällisiksi karmeliitoiksi. Paljasjalkaiset karmeliitat erotettiin virallisesti omaksi sääntökunnakseen vuonna 1580 paavin luvalla. Kun Teresa aloitti uudistuksensa, karmeliittanunniin luostareita oli vain muutamia ja niiden toiminta oli vielä lyhytikäistä ja keskenään erillistä. Teresa perusti yhteensä 17 uutta luostaria, joista ensimmäinen oli Avilaan vuonna 1562 perustettu San Josén luostari. Inkvisitio suhtautui Teresan toimintaan epäillen, eikä uusien luostarien perustaminen epäilevässä ilmapiirissä ollut yksinkertaista. Muut karmeliittojen uudistajat, erityisesti Ristin Johannes (Juan de la Cruz, 1542–1591), tukivat Teresaa. Teresa sai tukea myös jesuiitoilta, fransiskaaneilta, alueensa piispoilta ja varakkailta naismesenaateilta.⁵⁰

⁴⁶ Bilinkoff 1989, 118–119; Teresa of Avila, St. 2003, 827; Jussila 2007, 17–19; Dickens 2009, 180–181.

⁴⁷ Kuvallinen näky nähtiin silmillä, ja intellektuaalinen näky nähtiin ymmärryksellä.

⁴⁸ Transverberaatio oli sydämen lävistys. Teresa näki enkelin lävistävän hänen sydämensä palaval- la keihäällä useaan kertaan ja tunsu sen suurena hengellisenä tuskana.

⁴⁹ Teinonen 1981, 7–8; Teinonen 1984, 89–90; Bilinkoff 1989, 120–121; Dickens 2009, 181.

⁵⁰ Teinonen 1984, 90–91; Williams 1991, 12; Lehmijoki-Gardner 2002, 277–278; Lehmijoki-Gardner 2007b, 340–346.

Teresan kirjallinen tuotanto syntyi reformaatiotyön rinnalla vuosina 1560–1577 osittain vastauksena luostareiden tarpeisiin ja osittain esimiesten vaatimuksista. Kirjallinen tuotanto oli selontekoa Teresan elämän vaiheista ja ajattelusta. Se oli myös vastaus siihen huoleen, jota Teresa tunsi perustamiensa luostareiden nunnien ymmärtämättömyyden vuoksi. Kirjat olivat kuin tee se itse -oppaita, joiden avulla hän saattoi opettaa nunnia syventymään hiljaisen rukouksen periaatteisiin. Teresan mystiikan kaksi puolta, toiminnallisuus ja kontemplatiivisuus, ilmenivät luostarireformaation ja kirjallisen tuotannon rinnakkaisuudessa. Teresa kuoli samana yönä, kun läntinen Eurooppa siirtyi gregoriaaniseen kalenteriin. Juliaanisen kalenterin mukaan Teresa kuoli 4.10.1582, uuden gregoriaanisen laskutavan mukaan 15.10.1582. Teresan kanonisaatio, eli pyhimykseksi julistaminen, toimitettiin suhteellisen pian, vain 40 vuotta hänen kuolemansa jälkeen vuonna 1622.⁵¹

Käsikirjoitukset

Elämäkirja oli Teresan kirjoittamista kirjoista ensimmäinen. Rippi-isät, jotka arvioivat Teresan kokemusten alkuperää, käskivät Teresaa kirjoittamaan kokemuksistaan. Ensimmäinen käsikirjoitus ei ole säilynyt, mutta tarkistuksen jälkeen Teresan kirjoittama toinen käsikirjoitus vuodelta 1565 on säilynyt. *Elämäkirja* on kirjoitettu omanelämäkerran muotoon, mutta se on sisällöltään paljon monimerkityksisempi kuin pelkkä omaelämäkerta. Kirja sisältää myös laajan kuvauksen sisäisen rukouksen menetelmästä. Vaikka inkvisitio ei todennut *Elämäkirjaa* harhaoppiseksi, sitä pidettiin inkvisition hallussa vuoteen 1588 asti.⁵²

Koska rippi-isien mielestä *Elämäkirja* ei ollut sopivaa luettavaa Teresan perustamien luostarien nunnille, nunnat pyysivät Teresaa kirjoittamaan uuden kirjan. Rippi-isä antoi Teresalle luvan kirjoittaa *Täydellisyyden tien*. Sen käytännöllisenä tarkoituksena oli opettaa nunnille hyvän luostarielämän ja rukouksen periaatteita. Sekä ääneen lausuttu että sisäinen rukous ovat kirjan kantavia teemoja. *Täydellisyyden tiestä* on säilynyt kaksi käsikirjoitusta. Ensimmäinen käsikirjoitus on oletettavasti vuodelta 1566, toinen korjattu versio käsikirjoituksesta on todennäköisesti vuodelta 1569. Tutkijat ovat ajankohdista erimielisiä. Teresa teki tähän kirjaan muutoksia ja lisäyksiä, jotka tulevat hyvin esiin, kun käsikirjoituksia vertaillaan.⁵³

⁵¹ Teinonen 1984, 91; McNamara 1998, 506–507. Lehmijoki-Gardner 2007b, 340–346; Lehmijoki-Gardner 2007a, [12–13]; Ruokanen 2009, 70–71.

⁵² Kavanaugh 1976, 35–37, 47.

⁵³ Kavanaugh 1980, 15–18.

Sisäisen linnan kirjoittamista edeltänyt vuosi oli ollut vaikea. Teresan luostariuudistuksen tärkeä puolustaja, paavin nuntius Nicolás Ormaneto (–1577) kuoli, ja tilalle valittiin Felipe Sega, joka suhtautui epäillen kontemplaatioon. Teresaa, joka oli viimeiset viisitoista vuotta kulkenut perustamassa luostareita ympäri Espanjaa, oli kielletty lähtemästä luostarin ulkopuolelle. Vuoden 1577 toukokuussa Teresa kertoi rippi-isälleen, miten pahoillaan hän oli siitä, että hänen *Elämänsä* oli edelleen inkvisition hallussa. Rippi-isä kehotti Teresaa kirjoittamaan uuden kirjan, jossa tämä kertoisi samoista asioista, mutta yleisellä tasolla eikä omaelämäkerrallisesti. Teresa aloitti kirjoittamisen kesäkuussa ja lopetti marraskuun lopussa. Yhteensä Teresa käytti kirjoittamiseen alle kaksi kuukautta, koska kirjoittamiseen tuli melkein viiden kuukauden tauko. Alkuperäinen käsikirjoitus on säilynyt, ja Teresa teki siihen vain pieniä muutoksia.⁵⁴

Sisäinen linna perustuu kokonaisuudessaan vertauskuvaan sielusta linnana ihmisen sisällä, jossa on useita huoneita. Tasoja on yhteensä seitsemän, ja jokaisella tasolla on useita huoneita. Syventyessään sisäiseen rukoukseen sielu etenee näissä huoneissa. Sielun keskipisteessä on Jumala. Kirjan luvut on jaettu tasojen mukaan, esimerkiksi kirjan ensimmäisen luvun otsikko on *Ensimmäiset huoneet*. Kirjan viimeisessä luvussa Teresa kuvailee hengellisen avioliiton solmimista, jolla hän tarkoittaa Jumalaan yhdistymistä.⁵⁵

⁵⁴ Kavanaugh 1980, 263–266.

⁵⁵ Kavanaugh 1980, 266–278.

II Oikeaoppisuus auktoriteetin välttämättömänä edellytyksenä

1. Katolisen reformin asettamat vaatimukset oikeaoppisuudelle

Protestanttisen reformaation aikaansaamat muutokset 1500-luvun alun Euroopassa vaikuttivat myös Teresan elämään. Katolisen kirkon reaktio protestanttiseen reformaatioon oli kuin kaksiteräinen miekka: yhtäältä se toimi vastareformaationa protestantismia vastaan ja toisaalta se keskittyi uudistamaan kirkkoa sisältäpäin. Katolisen reformaation ideoihin kuului pyrkimys kontrolloida uskonnollisia käytäntöjä ja kokemuksia ja vahvistaa kirkon institutionaalista rakennetta ja papiston asemaa uskon kontrolloijina. Trenton kirkolliskokous kokoontui vuosina 1545–1563. Trenton linjaukset vahvistivat sakramentteja ja rippiiä, joita oli korostettu jo 1200-luvulta lähtien. Samalla Trentossa vahvistettiin suljettujen nunnaluostareiden asemaa. Naisten sulkeminen luostareihin erotti selkeästi toisistaan erilaiset tavat tavoitella pyhyyttä: miehet olivat aktiivisia vastareformaation puolesta taistelijoita, naiset passiivisia esirukoilijoita.¹

Espanjalainen inkvisiittori Fernando de Valdés (1483–1568) laati kiellettyjen kirjojen listan vuonna 1559 ja julisti sen mukana pannaan 235 kirjaa, joista monet olivat kansankielisiä hartauskirjoja. *Valdés index* ei ollut pelkkä lista, vaan se velvoitti jokaista lukijaa analysoimaan kaikkea lukemaansa ja ilmoittamaan viranomaisille kaikesta vääräoppiselta vaikuttavasta materiaalista. Molemmat, sekä *Valdés index* että Trenton linjaukset, vaikuttivat naisten hengelliseen elämään. Maallikkonaisten hengelliset ryhmät (penitenttinaiset ym.) katosivat hiljalleen. Maallikkonaisten yhteisöt joko hajotettiin tai liitettiin luostareihin. Naisille ei jäänyt muita vaihtoehtoja kuin avioliitto tai suljettu luostari. Koska useimmat naiset eivät osanneet latinaa, Valdésin kiellettyjen kirjojen lista vaikutti rajoittamalla heidän mahdollisuuksiaan lukea ja opiskella itsenäisesti.²

Inkvisitio rinnasti 1550-luvulta lähtien lähes kaikki sisäisen rukouksen muodot ja suoran yhteyden korostamisen protestantismiin ja piti niitä harhaoppisina. Ilmapiiri kylmeni varsinkin mystikkonaisia kohtaan: inkvisitio otti heidät tarkkailunsa alaisuuteen, ja monet heistä joutuivat syytetyiksi harhaoppisuudesta.

¹ Ahlgren 1996, 6–7, 24–27; McNamara 1996, 460–461; Fairchilds 2007, 218, 220; Wiesner-Hanks 2008, 210, 224–225.

² Fairchilds 2007, 217–221; Lehmijoki-Gardner 2007, 9–10, 19.

Valaistuneiden liike ja sen vastainen edikti lisäsivät inkvisition epäilevää suhtautumista naisia kohtaan, sillä näillä ryhmillä oli usein yhteyksiä juutalaistaustaisiin ja uuskristittyihin ryhmiin. Ahlgren väittää, että 1500-luvun lopun syytökset olivat todennäköisesti parhaiten ymmärrettävissä hyökkäyksenä nimenomaan naisten ekstaattisia kokemuksia ja karismaattista vallankäyttöä vastaan.³

Rukouksesta, erityisesti hiljaisesta rukouksesta ja kontemplaatiosta, kirjoittaminen 1500-luvun Espanjassa herätti epäilyksen kytköksistä valaistuneisiin. Valaistuneiden korostama sisäinen rukouselämä, jonka juuret olivat fransiskaanien rukousperinteessä, ei itsessään ollut harhaoppista, mutta se haastoi kirkon auktoriteetin oikean opin määrittäjänä.⁴

Vuosisadan jälkimmäisellä puoliskolla mystiikan mahdollisuudet kapenivat opilliseen ja kurinalaiseen puhdasoppisuuteen. Tyylin ja sisällön mahdollisuudet olivat rajoitetumpia kaikille kirjoittaville mystikoille, ja itsesensuurin tärkeys korostui. Mystiikka kukoisti sille vaikeana aikana, sillä sisäisen hurskauden kehitys oli vastareaktio ulkoisen kontrollin kiristymiselle. Hengellistä auktoriteettia, joka oli täysin Jumalan lahja ja sellaisenaan omavarainen ja näkymätön, saattoi käyttää ainoastaan jos onnistui vakuuttamaan muut sen aitoudesta. Hengellistä auktoriteettia tavoittelevan naisen oli oltava uskollinen miesten määrittelemille opeille ja käytännöille. Näihin kuuluivat vähintään uskollisuus rippi-isille, suljettu luostariyhteisö ja ehdoton siveys.⁵

2. Uskollisuus Katoliselle kirkolle

Kirkon tyttäret

Elämäkirjassa Teresa mainitsi, että häntä oli peloteltu inkvisitiolla. Teresa halusi vakuuttaa lukijansa, että hän kuolisi ennemmin tuhat kuolemaa kuin tekisi vastoin pyhiä kirjoituksia. Jos hän epäilisi itse tehneensä niin, hän luovuttaisi itse itsensä inkvisitiolle. Teresa oli sitä mieltä, että Jumalan vaikutuksesta sielu todella uskoo, mitä kirkko opettaa. Jos sielu on varma uskossaan ja uskoo niin kuin kirkko opettaa, silloin pahalainen ei voi johdattaa sitä harhaan. Toisaalta jos sielun saaman näyn sisältö poikkeaa Raamatun kirjoituksista, on selvää, että näky on tullut paho-

³ Ahlgren 1996, 13–15; Jussila 2007, 10; Ruokanen 2009, 65; Hamilton 2010, 108; Tyler 2011, 136–138.

⁴ Slade 1995, 18–19.

⁵ Jantzen 1995, 325; Ahlgren 1996, 8–9, 19, 30; Rapp 2005, 16–18.

laiselta. Paholaisen ovelien temppujen vuoksi oli oltava varovainen ja konsultoida oppineita miehiä, sillä heiltä paholainen ei voi piileskellä.⁶

Teresa kehotti nunnia uskomaan, mitä ”Pyhä Äiti Kirkko” heille opettaa, jotta he olisivat hyvällä tiellä. Jos joku epäilee heidän harjoittamaansa rukouselämää, epäilijälle pitää selittää mistä on kyse ja vedota sääntöön, joka velvoitti nunnia rukoukseen. Teresa kirjoittaa *Täydellisyyden tiessä* pitkään Isä meidän -rukouksesta ja kertoo Mestarin antaneen hänelle luvan reflektoida rukoukseen liittyviä asioita olettaen, että nunnat alistuvat kaikessa siihen, mitä kirkko opettaa.⁷ Teresa halusi osoittaa oman kuuliaisuutensa kirkolle velvoittamalla perustamiensa luostarien nunnia kuuliaisuuteen. Erityisesti kun asenteet sisäisen rukouksen perinnettä kohtaan kovenivat, Teresan oli osoitettava, että hänen luostareissaan harjoitettu rukouselämä oli oikeaoppista ja alkuperäisen luostarisäännön mukaista. Teresan rukouksessa Jumalalta saama varmuus oli varmuutta hänen kokemustensa oikeaoppisuudestaan, ja sen avulla Teresa osoitti mystiikkansa olevan puhdasoppisuuden vaatimusten mukaista.

Sisäisessä linnassa Teresa korosti, että edetäkseen sisäisen rukouksen tiellä oli paljon tärkeämpää rakastaa paljon kuin ajatella paljon. Teresan mukaan merkkinä siitä, että nunnat todella rakastavat Jumalaa, oli se, että he rukoillessaan pyysivät Jumalan Pojan kunnian ja Katolisen kirkon kunnian lisääntymistä. Teresa painotti hänen itsensä ja nunnien olevan Karmelin vuoren erakkoveljien jälkeläisiä, joiden tehtävänä oli keskittyä rukoukseen ja kontemplaatioon, kuten ”pyhät isät” tekivät erämaassa.⁸

Valdésin listan aikaansaama uhka sai Teresan muiden hänen aikalaistensa tavoin harjoittamaan itsesensuuria kirjoittaessaan. Teresa oli varovainen sen suhteen, ketä mainitsi nimeltä teksteissään, erityisesti, kun oli kyse teologisesta kirjallisuudesta. Joitain kirjoja hän jätti kokonaan nimeämättä, mutta mainitsi nimeltä ne, jotka tiesi virallisesti sallituksi kirjallisuudeksi. Näin Teresa perusteli omaa auktoriteettiaan kirjoittajana sillä, että hänen tekstinsä perustui näiden kirkon hyväksymien teologioiden teksteihin.⁹

Sakramentit ja ääneen lausuttu rukous

Kun Teresa kirjoitti yliluonnollisista kokemuksistaan, hän aloitti hyvin usein viittaamalla ehtoollisen viettoon. Monet näyt ja muut kokemukset tulivat usein joko

⁶ *Elämäkirja*, 212–219, 258, 283, 286–287.

⁷ *Täydellisyyden tie*, 121, 151.

⁸ *Sisäinen linna*, 319, 335–336.

⁹ Ahlgren 1996, 38–39, 46, 56–57.

ennen tai jälkeen ehtoollisen tai sen aikana. Teresa sai esimerkiksi Jumalan käskyn perustaa ensimmäisen luostarinsa ehtoollisen jälkeen. Yksi kokemuksista alkoi, kun Teresa oli menossa kirkkoon ehtoolliselle, ja kun kokemus päättyi ja Teresa oli jälleen tietoinen ympärillään tapahtuvasta todellisuudesta, hän huomasi olevansa keskellä ehtoollisenviettoa.¹⁰ Teresa oli siis toiminut normaalisti niin kuin ehtoollisenvietossa hänen luostarissaan toimittiin siitä huolimatta, että oli itse ollut tiedottomassa tilassa kokemuksen ajan. Osoittamalla Jumalan johdattavan häntä tiedottomassa tilassa toimimaan oikein Teresa osoitti kokemuksensa oikeaoppisuuden.

Teresa totesi kirjoittamisen vaikeudesta kirjoittaessaan sisäisen rukouksen vaiheista, joista hän käytti vertauskuvaa puutarhan kastelusta eri tavoin:

Ja se on fakta, että silloin kun minä aloin kirjoittaa tästä viimeisestä vedestä, se tuntui mahdollottomalta tietää miten puhua siitä ilman, että saa sen kuulostamaan kuin kreikalta, koska sitä on hyvin vaikea selittää. Joten minä laitoin työn sivuun, ja menin ehtoolliselle. Siunattu olkoon Jumala, joka niin suosii tietämätöntä!¹¹

Teresa halusi lukijan ymmärtävän, että Jeesuksen läsnäolo ehtoollisessa ei ole kuten mielikuvituksella nähty vaan täysin totta. Ehtoollinen on Jeesus itse, ja ehtoollista nautittaessa Jeesus tulee ihmiseen, ja silloin ihmisen on mietittävä mitä tehdä ehtoollisen jälkeen, kun Jeesus on läsnä ihmisessä. Siksi ehtoollisen nauttimisen jälkeen tapahtuu ihmeitä, kun Jumala näyttää itsensä niille, joiden hän näkee hyötyvän läsnäolostaan. Sielu löytää ilon ja lohdutuksen ”siunatuimmassa sakramentissa” eli ehtoollisessa. Teresa oli myös sitä mieltä, että jos henkilö ei ehtoollisen jälkeen mieti sisällään olevaa Jumalaa, vaan unohtaa sen nopeasti, henkilö tuskin täyttää kirkon vaatimukset.¹² Teresa osoitti sitoutuvansa katolisen kirkon oppiin ehtoollisesta.

Nähdessään paholaisen Teresa käytti pyhitettyä vettä tämän karkottamiseen. Teresan mukaan pyhitetyn veden heittäminen nähdyn paholaisen päälle oli tehokkain keino päästä eroon paholaisesta. Teresa korosti kirkon järjestyksen tärkeyttä ja kertoi iloitsevänsä joka kerta kuullessaan ne sanat, joilla vesi pyhitetään. Teresa kirjoitti myös käyttäneensä rukousnauhaa ja lausuneensa ääneen Ave Maria -rukousta ennen kuin sai Jumalalta näyn.¹³ Yhdistämällä kirkon hyväksymät ääneen lausutut rukoukset yliluonnollisiin kokemuksiin Teresa osoitti kokemustensa oikeaoppisuuden, kuten ehtoollisen yhteydessä. Samaa oikeaoppisuutta korosti

¹⁰ *Elämäkirja*, 280, 290, 302, 337, 338, 351–352, 356, 359, 360.

¹¹ *Elämäkirja*, 160.

¹² *Täydellisyyden tie*, 165–175.

¹³ *Elämäkirja*, 264–265, 329, 333, 347.

pyhitetyn veden käyttäminen paholaista karkottaessa, mutta käänteisesti: Teresa osoitti toimivansa kunnon katolilainen tavoin käyttäessään papin pyhittämää vettä.

Teresa oli sitä mieltä, että ääneen lausutut Ave Maria ja Isä meidän -rukoukset olivat hyvä ja turvallinen pohja kaikelle rukouselämälle, koska ne olivat peräisin Jumalalta itseltään. Tässä asiassa Teresa oli samaa mieltä niiden kanssa, jotka olivat varoittaneet nunnia hiljaisen rukouksen vaaroista. Teresa korosti Isä meidän -rukouksen riittävän, eikä kirjoja tarvittu lainkaan. Kuitenkin Teresa puolusti myös hiljaista rukousta ja oli sitä mieltä, että sekä hiljaista että ääneen lausuttua rukousta tarvitaan. Jos joku väittää rukousta vaaralliseksi, väitteen tekijä on itse vaarallinen, sillä se pelko on paholaisen aikaansaama.¹⁴ Valdésin kiellettyjen kirjojen lista oli kieltänyt monia sisäistä rukousta käsitteleviä kirjoja, ja Teresan oli oltava varovainen itse kirjoittaessaan rukouksesta. Hän ei korostanut kumpakaan toisen kustannuksella, vaan korosti molempien merkitystä ja sitä, että ääneen lausuttu rukous oli turvallinen perusta hiljaiseen rukoukseen etenemiselle.

Teresalla ja valaistuneilla oli paljon yhteistä, sillä Teresa luki samoja kirjoja, oli huolissaan tekopyhyydestä ja korosti hiljaista rukousta ääneen lausutun sijaan. Selkein ero oli asenteessa kirkkoa kohtaan. Teresa osoitti omistautuvansa kirkolle ja olevansa kuuliainen sen auktoriteetille. Teresa pyrki kumoamaan naisten uskonnolliseen elämään liittyviä epäilyksiä tarjoamalla selityksen edustamastaan hiljaisesta rukouksesta ja korostamalla kirkon sakramentaalisen elämän tärkeyttä rukouselämän rinnalla.¹⁵

Teresa puolusti hiljaista rukousta korostamalla, että siinä edistynyt sielu voi tehdä paljon hyvää Jumalan kirkolle, ja siksi paholainen tekee kaikkensa huijatakseen tällaisia sieluja. Kirkon lääkkeet, jotka Jumala on itse kirkolleen antanut, ovat rippi, hyvien kirjojen lukeminen ja saarnojen kuuleminen. Ne auttavat sielua kasvamaan. Erityisesti kuuliaisuus ja Jumalan laista poikkeamisesta kieltäytyminen luovat nunnille turvallisuutta.¹⁶ Oikeaoppiset raamit antoivat sielulle kasvu-alustan, ja siinä kypsynyt sielu oli kirkolle hyödyllinen. Tällä Teresa perustelee auktoriteettiaan, sillä hän esitti olevansa itse juuri tuollainen sielu.

Gillian Ahlgrenin mukaan Teresa vältti paavalilaisen hiljaisuuden rikkomisen strategiallaan, jolla hän esitti itsensä kirkolle ja esimiehilleen kuuliaiseksi velvollisuutensa täyttäjäksi. Korostamalla kuuliaisuuttaan institutionaaliselle kirkolle Teresa erottautui valaistuneista ja heidän keskuudessaan vaikuttaneista mystikko-

¹⁴ *Täydellisyyden tie*, 118–120, 183.

¹⁵ Ahlgren 1996, 28–29.

¹⁶ *Sisäinen linna*, 303, 308, 333, 342, 348.

naisista.¹⁷ Teresa ei ainoastaan puolustautunut vetoamalla oikeaoppisuuteen, vaan se oli osa hänen perusteluaan hänen auktoriteetilleen. Teresa itse oli rukouksessa edistynyt, ja hänen oikeaoppisuudesta ponnistanut sielunsa pyrki tekemään kaiken kirkon hyväksi.

3. Kuuliaisuus rippi-isille

Henkien arvioimisen asiantuntijat

Ripistä tuli jo 1200-luvulta lähtien kirkon kurinpidon muoto niin, että se korosti velvollisuutta katumusharjoitukseen. Erityisesti 1300-luvulta lähtien naisten uskoa ja hengellisen elämän harjoitusta alettiin kontrolloida skeptisemmin, ja naisten tarve todistaa oma oikeaoppisuutensa kasvoi. Suhde rippi-isiin oli naisille elintärkeä, eikä rooli naisen hengellisenä ohjaajina ollut helppo. *Discretio spirituumin*¹⁸ periaatteiden toteutumiseksi rippi-isien oli tiedettävä mitä tekivät, eli heidän oli oltava oppineita teologeja ja mielellään itse yliluonnollisia kokemuksia kokeneita. Taitavat rippi-isät olivat kirkon tärkein ase pelättyjä paholaisen hyökkäyksiä vastaan, ja naisten yliluonnollisia kokemuksia pidettiin erityisen vaarallisina. *Discretio spirituum* ei ollut yksittäinen testi, vaan se oli jatkuvaa arviointia ja vahvistamista, ja se oli myös erehtyväistä. Rippi-isän sosiaalisilla taidoilla ja kirkkopoliitiikan tuntemuksella saattoi olla tärkeä vaikutus näkijän kokemusten hyväksymiselle. Jos rippi-isä puolusti ohjattavansa kokemuksia, myös hänen oma tulevaisuutensa oli sidottu ohjattavan menestykseen.¹⁹

Oppi henkien arvioimisesta vaikutti naisten kirjoittamiin selontekoihin yliluonnollisista kokemuksista, ja taito käyttää oikeanlaisia termejä ja tieto oikeanlaisesta sisällöstä vaikutti tekstien mahdollisuuksiin selviytyä esimerkiksi inkvisition kynsistä. Oppi oli diskurssi, jonka kirkon auktoriteettia käyttävät virkamiehet kehittivät ja tarkensivat. Diskurssi antoi käyttäjilleen sekä sanaston, jolla kuvailla yliluonnollisia kokemuksia, että kriteerit joilla arvioida kokemuksia ja niiden kokijaa. Sen lisäksi se tarjosi mallin, jonka mukaan toimia, käyttäytyä ja ilmaista itseään. Tämän diskurssin tunteminen ja hallitseminen oli ratkaiseva tekijä mystikkokirjoittajien selviytymisen kannalta.²⁰

¹⁷ Ahlgren 1996, 28, 83–84.

¹⁸ *Discretio spirituum* tarkoittaa oppia tarkkanäköisyydestä tai arvostelukyvystä henkien suhteen, ja sen tarkoitus oli testata mystisiä kokemuksia ja erottaa Jumalan lähettämät henget paholaisen lähettämistä.

¹⁹ Voaden 1999, 57–60; Elliot 2004, 1–3, 250.

²⁰ Voaden 1999, 4–5, 44–46.

Trenton konsiilissa painotettiin suljettujen nunnaluostareiden lisäksi myös ripin merkitystä korostamalla ripin Jumalallista alkuperää ja sen yhteyttä ehtoolliseen. Ripittäytyjän eli parannuksentekijän vapaaehtoinen nöyrytyminen oli Jumalan tahtoon alistumista. Rippi juridisena tunnustuksena nousi tärkeämmäksi kuin muut mahdolliset todisteet, kuten yliluonnolliset kokemukset ja profetiat. Se myös vahvisti inkvission roolia: inkvisitio saattoi käyttää samaa tutkimusprosessia sekä pyhyiden että harhaoppisuuden todistamiseksi. Yliluonnollisten kokemusten oikeaksi todistamisen kriteerit olivat tiukentuneet jo keskiajalta lähtien, mutta uuden ajan alussa ne tulivat koko ajan ankarimmiksi.²¹

Hengellisen säädyn naisten hyveeksi määriteltiin vetäytyminen pois julkisesta toiminnasta ja erottautuminen omista kokemuksista, auktoriteetista ja vaikutusvallasta. Tällainen nöyryyden ihannointi johti siihen, että kokemuksistaan puhuvaa tai kirjoittavaa naista syytettiin ylpeydestä ja ylimielisyydestä, eivätkä naiset voineet saavuttaa minkäänlaista karismaattista valtaa ilman, että he kiinnittivät inkvission huomion itseensä. Oikea asenne kirkollisia auktoriteetteja kohtaan oli elinehto.²²

Omaelämäkerran kirjoittaminen oli käytäntö, jonka avulla rippi-isät pyrkivät kontrolloimaan ohjattaviensa hengellistä elämää. Rippi-isän nimi oli mainittava käsikirjoituksen tai painetun tekstin kannessa, ja vastuu kirjan sisällöstä oli tällä mainitulla rippi-isällä. Vain oppineet kirkon miehet saivat päättää kenellä oli velvollisuus, ei koskaan oikeus, kirjoittaa. Tekstin tilaajana rippi-isä oli myös tekstin yleisö, tarkastaja ja haltija. Kirjoittajan oli sekä hallittava omaelämäkertoihin liittyvä traditio ja mukautettava tekstinsä siihen, että vastattava rippi-isän antamiin kysymyksiin, jotka saattoivat määrittää työn sisällön, rakenteen ja fokuksen. Teksteillä saattoi olla muitakin lukijoita (esimerkiksi toiset nunnat), mutta heille kirjoittaminen ei ollut yhtä tärkeää kuin rippi-isälle kirjoittaminen, sillä rippi-isällä oli valtaa kirjoittajaan ja tekstiin. Muille lukijoille teksti oli pedagoginen ja esimerkinomainen, mutta rippi-isälle teksti oli kuuliaisuutta osoittava. Kuuliaisuuden julistus rippi-isille oli myös kuuliaisuuden julistus institutionaaliselle kirkolle.²³

Omaelämäkerran kirjoittaminen kuuliaisuuden osoituksena perustuu siihen, että kirjoittaja riisuu päähenkilöstä oman identiteettinsä ja lukee mahdolliset saavutukset ja hyveet jumalallisen johdatuksen ansioksi. Kyky kokea ja kuvailla yliluonnollisia kokemuksia oli ainoa tapa saavuttaa hengellinen auktoriteetti. Hen-

²¹ Bossy 1985, 45–49, 126–127; Elliot 2004, 10–21, 121.

²² Ahlgren 1996, 15, 23–24, 27.

²³ Ahlgren 1996, 76–77; López Durán 2010, 15–26.

gellinen kokemus oli täydellinen vasta kun se oli kirjoitettu ylös, sillä silloin rippisiät ja oppineet saattoivat arvioida sen oikeaoppisuutta ja tulkita sitä. Kuuliaisuuden osoitus kirjoittaessa oli olennaista, koska naisellisen auktoriteetin ongelma ei ollut yliluonnollisissa kokemuksissa sinänsä, vaan niistä kirjoittamisessa. Naiset saattoivat jopa hyötyä kirkon hierarkkisuudesta, jos he onnistuivat löytämään rippisiän, joka edisti heidän asiaansa.²⁴

Sopiva motivaatio kirjoittaa

Elämäkirjan prologissa Teresa tekee selväksi, että hän on kirjoittanut rippisiensä käskystä, ja että rippisiät ovat antaneet hänelle runsaasti liikkumavaraa kirjoittaa Jumalan antamista suosionosoituksista ja rukouksesta. Teresa toivoo, että hän olisi saanut kirjoittaa yksityiskohtaisesti myös synneistään ja syntisestä elämästään, mutta siihen rippisiät eivät olleet antaneet lupaa. Teresa rukoilee Jumalalta johdatusta ja apua voivansa kirjoittaa elämästään selkeästi ja totuudenmukaisesti. Ilman Jumalaa Teresa ei koe pystyvänsä siihen. Aivan lopuksi Teresa toivoo, että tämä, mitä hän nyt aikoo kirjoittaa, auttaisi hänen rippisiään ymmärtämään häntä ja auttamaan häntä heikkoudessaan palvelemaan Jumalaa.²⁵

Epilogissa Teresa pyytää rippisiä rukoilemaan hänen puolestaan ja korostaa että hänellä täytyy olla oikeus pyytää sitä, koska hän on nähnyt niin suuren vaivan kirjoittaessaan elämästään ja muistellessaan murheellisia asioita. Teresa painottaa tehneensä niin kuin rippisiä käski häntä tekemään, ja tekee sen sillä ehdolla, että rippisiä tekee niin kuin on luvannut, eli repii tekstin palasiksi, jos siinä on jotain pahaa. Teresa pyytää rippisiänsä tekemään tekstin suhteen niin kuin tämä parhaaksi näkee.²⁶

Sisäisen linnan prologissa Teresa korostaa erityisesti omaa haluttomuuttaan ja kyvyttömyyttään ryhtyä kirjoittamaan. Teresa painottaa kuuliaisuuttaan, joka on saanut hänet vastoin omaa tahtoaan aloittamaan kirjoittamisen, ja hän rukoilee Herraa auttamaan itseään. Teresa viittaa kuuliaisuudella saamaansa tehtävään kirjoittaa rukoukseen liittyvistä kysymyksistä ja korostaa näin, ettei hän ole kirjoittanut omasta vaan esimiestensä aloitteesta. Teresan mukaan häntä kirjoittamaan käskenyt henkilö oli kertonut, että karmeliittanunnat tarvitsivat vastauksia kysymyksiin koskien rukousta, ja että hän ajatteli, että nunnat ymmärtäisivät paremmin naisten keskenään käyttämää kieltä. Koska Teresan perustamien luostarien nunnat

²⁴ López Durán 2010, 30–34.

²⁵ *Elämäkirja*, 53.

²⁶ *Elämäkirja*, 364–365.

rakastivat perustajaäitiään, he keskittyisivät kuuntelemaan, mitä Teresalla olisi sanottavaa. Teresa korostaa puhuvansa tässä työssään juuri näille naisille. Teresa ei pysty kuvittelemaan olevansa hyödyksi muille kuin nunnille. Hänellä itsellään ei ole kykyä opettaa muita, paitsi jos Herra sitä suo.²⁷

Kirjoittaessaan opillisista asioista, esimerkiksi älyllisten ja kuvallisten näkyjen eroista, Teresa aloittaa usein toteamalla, että hän saattoi olla väärässä ja hän on kirjoittanut vain sen minkä ymmärsi. Myös toteamus *näyttää siltä, että* toistuu usein *Sisäisessä linnassa*. Kysymykseen, ovatko hänen väitteensä näistä asioista tosia, Teresa kehottaa pyytämään vastausta siltä, joka on käskenyt häntä kirjoittamaan. Teresa korostaa, että hänen velvollisuutensa on olla kuuliainen esimiehilleen, eikä heidän kyseenalaistamisensa olisi oikein.²⁸

Pelko siitä, että Teresan kokemukset saattoivat olla pahalaisen aikaansäämiä, oli uhka myös rippi-isille, sillä myös he Teresan hengellisinä ohjaajina ja auktoriteetteina olivat epäilyksen alaisia, jos he ohjasivat Teresaa väärin. Ei ollut tavatonta, että papit ja rippi-isät pyysivät ohjattaviltaan kirjallisen ripittäytymisen eli juridisen tunnustuksen. Teresan rippi-isät käskivät Teresaa kirjoittamaan osittain siksi, että hänen toimensa kiinnittivät inkvisition huomion toistuvasti, ja osittain siksi, että hänen saavutuksensa olivat merkittäviä. Rippi-isän ja mystikon välinen suhde ja säännöllinen ripittäytyminen saattoi olla hyödyllinen molemmille osapuolille oikeuttamalla heidän omia roolejaan: mystikko sai tunnustusta kuuliaisuudestaan ja rippi-isä hengellisenä ohjaajana.²⁹

Alison Weberin mukaan Teresaa sitoi niin sanottu *double bind* -tilanne, joka on illuusio valinnanmahdollisuudesta, jota ei oikeasti ole olemassa, sillä vaihtoehdot ovat loogisesti eri tasoilla. Teresan oli sukupuolestaan huolimatta puolustauduttava teologisesti, mutta hänen oli tehtävä se loukkaamatta miesten yksinoikeutta teologiseen keskusteluun. Ongelman ratkaisu tällaisessa tilanteessa on mahdollinen, jos subjekti pystyy erottamaan ja tunnistamaan ongelman paradoksaalisuuden ja vastaamaan siihen omalla paradoksillaan. Weberin mukaan Teresan vastaus oli nimenomaan retoriikka, joka osoitti nöyryyttä rippi-isiä kohtaan. Teresan kielen itseään havainnoiva nöyryyden retoriikka oli metatasolla toteamus *double bind* -tilanteesta itsestään, ja se auttoi Teresaa rajoittamaan tilanteen paradoksaalisuutta

²⁷ *Sisäinen linna*, 281–282, 380.

²⁸ *Sisäinen linna*, 313, 410.

²⁹ Slade 1995, 10, 13, 34; Elliot 2003, 37–40.

ja todistamaan tilanteen ulkopuolella olevan oikeuttavan järjestyksen olemassaolon.³⁰

Teresan aikalaisten lausuntojen mukaan Teresa kantoi paksuja muistikirjoja koko ajan mukanaan tarkoituksenaan kirjata heti ylös kaikki yliluonnolliset kokemukset. Aikalaiset kertoivat myös, että Teresa saattoi hioa tekstiään loputtomiin, jos se ei miellyttänyt häntä. Teresan tuotantoon kuuluu myös runoja ja saadoittain säilyneitä kirjeitä, ja Ahlgren väittää tämän osoittavan, että kirjoittamista välttelevä tuskin olisi kirjoittanut niin paljon ja niin monipuolisesti. Teresan kuuliaisuus rippi-isille oli osa hänen kirjoitusstrategiaansa, eikä pelkästään kirjoitusmotivaation syy. Hänen mukaansa ajatus, että Teresa kirjoitti ainoastaan kuuliaisuudesta esimiehilleen, on hylättävä, sillä se siirtää tämän kirjallisen motivaation hänen esimiehilleen. Myös ajatus Pyhän Hengen inspiraatiosta on Ahlgrenin mukaan hylättävä, sillä se siirtää Teresan töiden sisällöllisen nerouden pois hänen omista nimistään. Kuuliaisuus ja instrumentaalisen auktoriteetin korostaminen olivat osa Teresan strategiaa, joiden takaa löytyy älykäs nainen, joka halusi kirjoittaa.³¹ On mahdotonta tutkia perustellusti, kokiko Teresa oikeasti olevansa Pyhän Hengen inspiroima vai oliko inspiraatio vain osa hänen strategiaansa. Se, että Teresa mahdollisesti piti kirjoittamisesta, ei riitä perusteluksi sille miksi hän halusi kirjoittaa. Rippi-isien käsky kirjoittaa antoi tilaisuuden kirjoittaa.

Mira Jussilan mukaan Teresa kirjoitti puhtaasti omaksi hyödykseen joutueessaan kirjoittamaan hengellisen elämänsä tilasta. Teresa esiintyi rippi-isiä ja inkvisitiota miellyttävällä tavalla, jotta saisi nämä luottamaan itseensä. Jussila väittää Teresan olleen vallanhaluinen ja opportunistinen toimija, joka käytti eteen tulleet tilaisuudet hyödykseen.³²

Teresan mukaan oli Jumalan tahdon mukaista, että rippi-isät käskivät häntä kirjoittamaan.³³ *Elämäkirjan* prologissa Teresa ei ilmaise omaa haluttomuuttaan kirjoittaa, vaan hän kertoo rippi-isien antaneen hänelle jonkinlaista liikkumavaraa ja vakuuttaa pysyvänsä sen sallimissa rajoissa. *Sisäisessä linnassa* Teresa osoittaa luopuneensa omasta tahdostaan ja vetoaa täysin rippi-isien käskyyn, joka oli Jumalan tahdon mukainen. Teresa kirjoitti, koska koki Jumalan haluavan hänen kirjoittaa.

³⁰ Weber 1990, 34–35, 45–46, 64, 76.

³¹ Ahlgren 1996, 75–79.

³² Jussila 2007, 101–107.

³³ *Sisäinen linna*, 358.

Oppineisuuden ylistys

Elämäkirjassa Teresa muistelee sitä aikaa, kun hänen yliluonnolliset kokemukseksensa lisääntyivät ja voimistuivat, ja kun hän oli tullut epävarmaksi olivatko ne peräisin Jumalalta vai paholaiselta. Varsinkin kun hän koki olleensa poikkeuksellisen syntinen, ylenpalttiset hengelliset armolahjat tuntuivat ansaitsemattomilta. Kun pelko kävi sietämättömäksi, Teresa päätti etsiä apua rippi-isiltä. Teresa neuvoo lukijaansa, että yliluonnollisten kokemusten suhteen on aina hyvä kysyä neuvoa oppineilta miehiltä, sillä heiltä paholainen ei voi piileskellä.³⁴

Turvallisinta, kuten Herra kertoi minulle, on tehdä tiettäväksi rippi-isälle koko minun sieluni tila ja palvelukset, joita Jumala minulle antaa, ja että hän on oppinut, ja että minä tottelen häntä. Jumala on usein kertonut tämän minulle. – Niin usein kun Herra käski minua jotenkin rukouksessa, ja minun rippi-isäni käski minua tekemään toisin, Herra palasi ja käski minua tottelemaan rippi-isääni; jälkepäin Hänen Majesteettinsa muutti rippi-isän mielen, ja hän oli samaa mieltä Herran käskyn kanssa.³⁵

Koko Teresan *Elämäkirjassaan* kuvailema ensimmäisen luostarin perustamisen prosessi Avilaan oli tasapainoilua Jumalan tahdon ja rippi-isien, muiden kirkon virkamiesten ja kaupungin viranomaisten tahdon välillä. Teresa osoitti kuuliaisuutensa rippi-isille tottelemalla heitä kaikessa, mutta pikku hiljaa Jumala vaikutti niin, että asiat sujuivat, niin kuin Teresa oli saanut nähdä profetian muodossa. Jumala auttoi rippi-isiä ja muita viranomaisia ymmärtämään ja auttamaan Teresaa. Jumala neuvoi Teresaa miten vastata ja reagoida uusiin haasteisiin. Se, että nämä Teresan kokemat profetiat luostarin perustamisesta toteutuivat niin kuin Jumala oli halunnut, olivat osoitus niiden oikeaoppisuudesta.³⁶

Teresa kertoo olleensa hämmäntynyt kokemuksistaan ja tunteneensa häpeää, ja uskaltaneensa puhua niistä ainoastaan rippi-isilleen. Kun hän oli kertonut hämmäntävistä kokemuksistaan rippi-isälle, tämä oli rauhoitellut ja lohduttanut. Teresa korostaa kertoneensa rippi-isilleen aina kaiken. Kerran Teresasta oli tuntunut siltä, että hän olisi voinut valehdella tai johtaa harhaan rippi-isiä, ja ennen kuin niin tapahtui, hän varoitti rippi-isiä siitä. Yksi rippi-isistä oli rauhoitellut Teresaa ja todennut, ettei Teresa pystyisi johtamaan häntä harhaan, sillä hän oli niin paljon oppineempi ja älykkäämpi kuin Teresa, että hän näkisi tämän yritysten läpi.³⁷ Teresa osoittaa omaelämäkerrassaan toimineensa juuri niin kuin oikeaoppisen nunnan tuli toimia.

³⁴ *Elämäkirja*, 200–202, 219.

³⁵ *Elämäkirja*, 225–226.

³⁶ *Elämäkirja*, 276–301, 309–323.

³⁷ *Elämäkirja*, 253, 260, 268, 330, 362.

Teresa erottaa opettamisen ja asiasta kertomisen toisistaan korostamalla, että ei ole nunnien asia opettaa ketään, mutta asioista voi kertoa, sillä kertominen hyödyttää sitä kenelle kerrotaan. Sen jälkeen kun asia on tullut kerrotuksi, toinen voi etsiä itselleen mestarin opettamaan itseään. Jos nunna onnistuu tässä tiedon välittämässä, se on Jumalan lahjaa. Teresa kuitenkin vetoaa omaan rooliinsa prioritarena: hän sai sen vuoksi opettaa nunnia, koska hän oli luostarissa heidän äitinsä. Hänen opetuksensa ei välttämättä olisi riittävä, eikä hän ollut edes huolissaan siitä, sillä oppineet miehet kyllä selittävät heille riittävästi.³⁸

Teresa onnistui saamaan tukea hengellisiltä ohjaajiltaan osoittamalla kuuliaisuutensa oppineille miehille ja siten osoittamalla eroavuutensa valaistuneista, jotka eivät arvostaneet oppineisuutta. Teresa käytti ovelasti hyväkseen tätä hengellisen kentän kahtiajakautunutta tilannetta (*letrados/espirituales*).³⁹ Kuuliaisuuden osoittaminen oppineille rippi-isille oli osa oikeaoppisuuden osoitusta, johon Teresan auktoriteetti perustui.

Sisäisessä linnassa Teresa vetoaa usein nimeltä mainitseemattoman hyvin oppineen miehen auktoriteettiin esimerkiksi kertomalla oppineensa selittämänsä asian tällaiselta henkilöltä. Tieto ja oppineisuus olivat suureksi avuksi kaikessa. Korostaessaan oppineisuuden merkitystä Teresa korostaa omaa tyhmyyttään ja tietämättömyyttään. Hän ei osaa selittää asioita, sillä hän ymmärtää asiat vain oman kokemuksen perusteella. Tiedon puute aiheuttaa monia vaivoja rukouksen tiellä kulkeville, ja ongelmallisinta tietämättömille on se, etteivät he tiedä edes mitä kysyä. Suurin osa vaivoista johtuu juuri omasta ymmärtämättömyydestä. Näitä tietämättömiä olivat oppimattomat, melankolikot ja terveydeltään heikot.⁴⁰ Nämä ominaisuudet, oppimattomuus, melankolia ja heikko terveys, liitettiin usein nimenomaan naisiin. Oikeaoppisuuden näkökulmasta tarkasteltuna Teresa korostaa tässä rippi-isien merkitystä nunnien hengellisinä ohjaajina ja osoittaa uskollisuutensa kirkolle ja sen käsityksille sukupuolten välisestä hierarkiasta.

Teresan mukaan oppineilla miehillä oli jotain, joka teki heistä viisaita, vaikka nämä eivät olisikaan kokeneita. Tämä johtui Teresan mukaan siitä, että Jumala on antanut näille miehille tehtävän valaista kirkkoa tiedollaan. Jumala antaa rippi-isälle valon, jotta tämä voisi antaa sen nunnille. Nimenomaan oppineet miehet ja hengellisellä tiellä edistyneet rippi-isät voivat antaa tätä valoa. Jumala voi antaa rippi-isälle lahjan erottaa henkiä toisistaan, ja tällaisella rippi-isällä ei mene kauan

³⁸ *Täydellisyyden tie*, 117, 128.

³⁹ Howells 2002, 62–63.

⁴⁰ *Sisäinen linna*, 286, 289, 318–320.

tunnistaa, ovatko nunnan kokemukset peräisin Jumalalta vai eivät, erityisesti jos rippi-isä on myös oppinut ja kokenut Jumalan lahjoja.⁴¹

Teresa neuvoa nunniaan, että jos heidän kokemansa näky koskee jotain vakavaa asiaa heistä itsestään tai osoittaa heille jotain, mitä heidän pitäisi tehdä, mitään ei saa toteuttaa ilman, että on neuvotellut viisaan rippi-isän kanssa asiasta. Oman mielipiteen kuunteleminen olisi vaarallista. Teresan mukaan Jumala haluaa nunnan kysyvän neuvoa rippi-isältä, sillä rippi-isä on maan päällä Jumalan paikalla. Jumala laittaa rippi-isän uskomaan, että nunnan kokemus on todella Jumalalta, kun kokemus todella on Jumalalta. Rippi-isille on puhuttava niin kuin puhuisi itse Jumalalle.⁴²

Hyvän rippi-isän tuntomerkit

Teresan elämässä oli useita merkittäviä rippi-isiä. Jesuiittapappi (Diego de Cetina), joka uskoi Teresan kokemusten tulevan Jumalalta, oli Teresalle hyvin merkittävä rippi-isä. Hän halusi Teresan vahvistavan rukousta ja antoi Teresalle ohjeita, joiden avulla edetä. Teresa kirjoitti tunteneensa häpeää tämän miehen seurassa, koska hän oli itse niin ymmärtämätön. Siitä huolimatta Teresa tunsikin olonsa myös rohkaistuneeksi ja lohdutetuksi, kun hän oli vihdoin löytänyt rippi-isän, joka ymmärsi hänen kokemuksiaan ja osasi ohjata häntä. Teresa oli päättänyt vakaasti noudattaa tämän neuvoja ja vakuuttaa noudattaneensa niitä siitä hetkestä lähtien.⁴³

Diego de Cetina ehti toimia Teresan rippi-isänä vain kaksi kuukautta, kunnes hänet siirrettiin muihin tehtäviin. Tilalle tuli toinen nuori jesuiitta, joka toimi Teresan rippi-isänä kaksi vuotta. Kolmas jesuiittapappi Teresan rippi-isänä oli Baltasar Alvarez, josta tuli tärkeä tukija lähes kymmeneksi vuodeksi. Kaikki nämä kolme jesuiittarippi-isiä olivat hyvin nuoria, noin 24–25 vuoden ikäisiä ja papin urallaan aloittelijoita. Vaikka he uskoivat Teresan kokemusten olevan Jumalalta, he neuvoivat Teresaa vastustelemaan kokemuksia, koska he eivät luultavasti tieneet mitään muutaakaan tehdä.⁴⁴

Teresa noudatti jesuiittapappien ohjeita ja yritti sinnitellä yliluonnollisia kokemuksia vastaan, mutta se kävi yhä vaikeammaksi, mitä enemmän hän vastusteli. Alvarez neuvoi Teresaa myös kilvoittelemaan ja rankaisemaan itseään enemmän. Vaikka Teresa ei pitänyt siitä, hän totteli rippi-isäänsä. Teresa tapasi oma-aloitteisesti itse mystiikkaan syventyneen jesuiitan, Francesco Borgian, joka neu-

⁴¹ *Sisäinen linna*, 338, 409–410.

⁴² *Sisäinen linna*, 375, 414–415.

⁴³ *Elämäkirja*, 70, 89–91, 206–208, 223, 360.

⁴⁴ Kavanaugh 1976, 34.

voi Teresaa luopumaan yliluonnollisten kokemusten vastustamisesta. Borgian mielestä vastustelusta oli ollut hyötyä Teresalle, mutta nyt oli tullut aika antaa periksi. Teresa arvosti erityisesti jesuiittoja, koska he olivat hänen mielestään kokeneita hengellisissä asioissa ja tunsivat rukouksen mahdollisuudet.⁴⁵

Teresan rippi-isissä oli myös muita kuin jesuiittoja. Yksi usein nimeltä mainituista hengellisistä ohjaajista on fransiskaaniveli Pedro Alcántaralainen. Teresa kertoo Jumalan poistaneen osan hänen vaikeuksistaan tuomalla Pedron kaupunkiin, ja rippi-isä oli antanut hänelle luvan ripittäytyä tälle fransiskaaniveljelle. Teresa kuvaili, kuinka Pedro oli ymmärtänyt häntä nimenomaan kokemustensa vuoksi ja juuri sitä Teresa tarvitsi. Pedro oli selittänyt ja opettanut Teresalle paljon yliluonnollisista kokemuksista ja sisäisestä rukouksesta, ja myöhemmin Jumala antoi Teresalle itseymmärryksen ja kyvyn itse selittää kokemuksiaan. Teresa kertoo Pedron myös puhuneen hänen puolestaan hänen rippi-isälleen, ja kyseinen rippi-isä oli tarvinnut vain vähän vakuuttelua ymmärtääkseen Teresaa paremmin.⁴⁶

Dominikaaneista Teresalle merkittäviä rippi-isiä oli erityisesti kolme: García de Toledo, Pedro Ibáñez ja Domingo Báñez. García de Toledo oli se, jolle Teresa osoitti *Elämänsäkirjansa* kirjoittaen kuin kirjettä. Teresa kutsui häntä sekä isäkseen että pojakseen, sillä Teresa ohjasi häntä syvempään rukoukseen. Pedro Ibáñez oli teologian professori (Avilan pyhän Tuomaan yliopistossa), jolle Teresa ripittäytyi, ja sinä aikana rippi-isä itse syventyi hiljaiseen rukoukseen. Domingo Báñez oli yksi *Elämänsäkirjan* sensoreista, ja hän antoi kirjasta myönteisen mielipiteen inkvisitiolle.⁴⁷

Teresa arvosti kokeneita rippi-isiä, jotka olivat myös oppineita. Teresa tarkoitti kokemuksella tietynlaista kokemusta, nimittäin sellaista, joka oli saatu Jumalalta yliluonnollisella tavalla. Kokemus oli tietoa, joka oli saavutettu olemalla suhteessa tiedon subjektiin, eikä esimerkiksi vain lukemalla siitä. Toisaalta kokemus oli Teresalle hyvin dynaaminen käsite, sillä kokemus muuttui ja kehittyi, ja siinä oli erilaisia asteita. Kokemuksen lopullinen päämäärä oli kuitenkin omakohmainen sisäinen *unio* Jumalan kanssa.⁴⁸

Elämänsäkirjassa Teresa kirjoittaa olevansa mielissään, jos kirjoitustehtävän antanutta rippi-isiä (García de Toledo) naurattaa hänen hölmö vertauskuvansa,

⁴⁵ *Elämänsäkirja*, 209–210.

⁴⁶ *Elämänsäkirja*, 253–255.

⁴⁷ Kavanaugh 1976, 33–35.

⁴⁸ Howells 2002, 67, 94–95.

sillä rippi-isä oli paljon oppineempi ja edistynyt sisäisessä rukouksessa ja osaisi varmasti kuvailla sitä paremmin. Toisaalta Teresa puhuttelee lukijaansa: ”Oi poikani! (Se jolle tämä on osoitettu, ja joka käski minua kirjoittamaan tämän, on niin nöyrä, että haluaa itseään niin kutsuttavan.)” Teresan mielestä oppineisuus oli tärkeää, mutta ilman kokemusta sisäisestä rukouksesta riittämätön, kun on kyse yliluonnollisten asioiden ymmärtämisestä. Ymmärryksen voi saada ainoastaan Jumalalta rukouksessa, ja jotkut saivat sen nopeammin kuin toiset. Rukouksessa kokemusta kartuttanut sielu oppii erottamaan Jumalan ja paholaisen työn toisistaan helpommin kuin sisäiseen rukoukseen perehtymätön.⁴⁹

Teresa totesi oppineisuuden ja kokemuksen merkityksestä rukoilevaa ohjaavalle rippi-isälle:

On hyvin tärkeää, että mestarilla on varovaisuutta – tarkoitan, että hänellä on hyvä harkinta – ja kokemusta; jos näiden lisäksi hänellä on oppineisuutta, aina parempi. Mutta jos näitä kolmea ominaisuutta ei löydy yhdessä, kaksi ensimmäistä ovat tärkeämpiä, sillä oppineita miehiä voi hakea ja konsultoida, kun siihen on tarvetta.⁵⁰

Kuvaillessaan näkyjään ja niistä oppimiaan asioita Teresa mainitsee kertoneensa niistä myös silloin, kun häntä epäiltiin. Koska Jumala ei johdattanut näitä epäilijöitä ymmärtämään näkyjä, Teresan kokemukset alkoivat pelottaa heitä. Jesuiittapappi, jolle Teresa ripittäytyi (Diego de Cetina), uskoi Teresan kokemusten jumalalliseen alkuperään ja ohjasi Teresaa, mikä ei ollut tälle rippi-isälle ollenkaan helppoa, sillä vaikka hän olikin hyvin oppinut mies, hän ei ollut itse kokenut mitään yliluonnollista. Kuitenkin Jumalan johdatuksessa hän onnistui Teresan ohjaamisessa, ”sillä hän oli niin suuri Jumalan palvelija, että olisi kestänyt mitä vain Jumala antoi hänen kestää”. Tämä rippi-isä oli tärkeä tuki Teresalle vaikeana aikana, mutta Teresa uskoo myös niiden, jotka epäilivät, olleen Jumalan palvelijoita ja kaiken olleen hänen omaksi parhaakseen.⁵¹

Kirjoittaessaan luostarin perustamishankkeesta ja sen tukijoista Teresa mainitsee dominikaaniveljen (Pedro Ibáñez), joka oli ollut tärkeä tukija myös henkilökohtaisesti hengellisenä ohjaajana. Tämä dominikaaniveli oli alkanut myös itse syventyä hiljaiseen rukoukseen, ja hän oli vetäytynyt oman sääntökuntansa luostariin. Teresa kertoi saaneensa Jumalalta näyn, jossa hän näki kuinka dominikaaniveli ja jesuiitat toivat sieluja Jumalalle. Tästä Teresa tiesi Jumalan toimivan näiden miesten kautta.⁵²

⁴⁹ *Elämänselitys*, 114, 121–122, 150, 216–217.

⁵⁰ *Elämänselitys*, 130.

⁵¹ *Elämänselitys*, 243–246.

⁵² *Elämänselitys*, 287, 334–335, 353.

Täydellisyyden tiessä Teresa kirjoittaa nunnille sekä hyvän että huonon seuraran haitoista. Teresa selittää, että nunnien oli oltava rippi-isiänsä kohtaan hyveellisiä ja nöyriä, mutta jos rippi-isä vaikutti turhamaiselta, siitä oli kerrottava prioritarelle ja mahdollisesti kysyttävä neuvoa mahdollisimman oppineelta mieheltä. Toisin sanoen jos rippi-isä oli jollain tavalla epäilyttävä, oli käännettävä toisen rippi-isän puoleen, mutta varovasti loukkaamatta kenenkään mainetta. Paholainen saattoi houkutella rippi-isiä turhamaisuuteen, ja tieto siitä, että nunnat ripittäytyvät myös muille, saa heidät varuilleen.⁵³

Sisäisessä linnassa korostuu rippi-isien merkitys nimenomaan sisäisen rukouksen tiellä kulkevien sielujen ohjaajina. Teresan mukaan Jumala halusi nunnien konsultoivan rippi-isiä, ja Jumala saisi halutessaan rippi-isän ymmärtämään sielun kokemuksia. Teresa kirjoittaa vähemmän suoraan omista kokemuksistaan ja enemmän passiivissa siitä, kuinka jotkut saattoivat pitää yliluonnollisia kokemuksia mahdottomina ja pelätä heikkojen skandalisoimista niiden avulla. Teresa korostaa usein, että sellaisilla, jotka eivät usko, ei ole omaa kokemusta, ja päinvastoin, ne joilla on omaa kokemusta ymmärtävät kyllä sellaisiakin asioita, joita on vaikea selittää.⁵⁴

Teresa kehottaa sisäisen rukouksen ensimmäisissä huoneissa kulkevia kääntymään pois huonosta seurasta ja puhumaan vain sellaisille, jotka ovat edenneet pidemmälle. Oman tahdon mukaan toimiminen on usein sielulle vahingollista, ja siksi pitäisi aina olla joku, jolta kysyä neuvoa. Ohjaajan oli oltava itseä edistyneempi ja sellainen, joka oli vapaa maailman asioista, eli joka tiesi jo millainen maailma oikeasti on. Sellaiset oppineet miehet, jotka eivät eläneet huikentelevaa elämää, vaan ovat Jumalan palvelijoita, eivät koskaan ylläty Jumalan suurista lahjoista. He ovat ymmärtäneet, että Jumala voi aina tehdä enemmän ja antaa enemmän.⁵⁵

Teresa kritisoi myös rohkeasti rippi-isiä, joista ei ollut apua hänen hengellisen elämän kehittämisessä. Kuvaillessaan nuoruuttaan luostarissa Teresa kertoo uskoneensa, ettei elämisestä kyseisen luostarin tavoilla olisi harmia hänen sielulleen. Jotkut rippi-isät olivat vakuuttaneet Teresalle, ettei maallisista ystävyssuhteista olisi harmia, ja joku oli neuvonut Teresaa salaamaan yliluonnolliset kokemukset. Rippi-isien tietämättömyys tai oppimattomuus sai rippi-isän tahtomattaan ohjaamaan sielua harhaan. Teresa kritisoi rippi-isiänsä myös liiallisesta paholaisen

⁵³ *Täydellisyyden tie*, 57, 59–60.

⁵⁴ *Sisäinen linna*, 285, 287, 375.

⁵⁵ *Sisäinen linna*, 300, 303, 314–315, 330, 409.

pelosta ja korostaa, että se voi saada aikaan paljon harmia. Teresa tunsikin tilanteensa hyvin ristiriitaiseksi, kun hän yhtäältä ei olisi itse halunnut uskoa kokemusten olevan paholaisen aiheuttamia, mutta toisaalta halusi uskoa rippi-isiään ja olla heille kuuliainen. Kuitenkin rippi-isiä oli aina toteltava, vaikka hän uskoisi itse tämän olevan väärässä, sillä Jumala oli käskennyt Teresaa tekemään niin.⁵⁶ Teresa osoittaa olleensa aina uskollinen rippi-isilleen, vaikka hekin saattoivat erehtyä. Kirjoittamaan käskeneelle rippi-isälle Teresa oli ollut niin kuuliainen, että hän oli kertonut huonoistakin kokemuksistaan rippi-isien suhteen.

Sellainen rippi-isä, joka ei ole hillitty, tahdikas ja hienovarainen, ja jolla on vain vähän kokemusta, ei ole mistään varma ja pelkää kaikkea. Jotkut tällaiset rippi-isät ajattelivat, että sellaisten, jotka saavat Jumalalta lahjoja, pitäisi olla täydellisiä. Teresan mielestä se oli mahdotonta. Nämä rippi-isät tuomitsevat lahjat paholaisen tai melankolian aiheuttamiksi, jos he näkivät henkilössä epätäydellisyyttä. Teresan mielestä oli toki oikeutettua pelätä melankolian aiheuttamia harhoja, sillä melankoliaa oli paljon. Syyttömän tuomitseminen aiheuttaisi kuitenkin sielulle suurta tuskaa, sillä rippi-isällä on suuri vaikutus sielun tilaan. Paholainen saattoi vaikuttaa rippi-isiin niin, että kun sielu kaipaa lohdutusta rippi-isältään, paholainen estää rippi-isiä auttamasta sielua, ja silloin piina on moninkertainen. Rippi-isät ovat oikeutettuja pelkäämään paholaisen juonia, koska he eivät voineet olla nunnien kokemusten silminnäkijöitä, ja siksi oli edettävä varoen ja odotettava millaisen nöyryyden kokemus jätti sieluun.⁵⁷ Teresa kritisoi rippi-isiä, mutta syy kritiikkiin ei ollut rippi-isissä itsessään, vaan paholaisessa.

Teresa oli sitä mieltä, että hengellisistä lahjoista kokemattomista rippi-isistä ei ollut paljon hyötyä kun oli kyse henkien tunnistamisesta ja siinä ohjaamisesta:

Ja niin monet ovat väärässä, kuten olen sanonut, halutessaan tunnistaa henkiä ilman kokemusta. En sano, että kenenkään, jolla ei ole ollut hengellistä kokemusta, olettaen, että hän on oppinut mies, ei tulisi ohjata sellaista henkilöä jolla on ollut. Mutta hänen täytyy rajoittaa itseään pitämään huolen, että sekä ulkoisissa että sisäisissä asioissa sielu käy yhdenmukaisesti luonnollisen tavan kanssa järjen avulla; ja yliluonnollisissa kokemuksissa hänen täytyy pitää huolen, että se käy yhdenmukaisesti Pyhien Kirjoitusten mukaisesti.⁵⁸

Teresan mukaan sen tarkoitus, että Jumala teki naisesta kokeneemman yliluonnollisissa asioissa, oli tehdä rippi-isistä nöyrempiä, ja auttaa heitä vahvistamaan uskoaan. Kokeneisuuttakin tärkeämpi ominaisuus rippi-isille oli nöyryys, sillä vain

⁵⁶ *Elämäkirja*, 76–79, 99, 219–220, 225–226, 245–246.

⁵⁷ *Sisäinen linna*, 362–363, 409–410.

⁵⁸ *Elämäkirja*, 298.

se mahdollisti kokemuksen karttumisen. Rippi-isä, joka ei ollut nöyrä ja jolla ei ollut kokemusta, oli hyödytön sekä itselleen että muille.⁵⁹

Teresa kritisoi rippi-isiä ja pappeja, jotka luulivat ymmärtävänsä hengellisiä kokemuksia ilman omaa kokemusta vaan oppineisuuden vuoksi. Teresa otti riskin asettaessaan oman auktoriteettinsa kirjanoppineiden auktoriteetin yläpuolelle sen perusteella, että hän oli saanut todellisen tiedon jumalallisen ilmestyksen kautta. Siksi Teresa osoitti kuuliaisuutta rippi-isille osoittaakseen, ettei hän ollut uhka. Teresa esittää itsensä aina Jumalan lahjojen passiivisena vastaanottajana sen sijaan, että olisi itse aktiivisesti osallistunut niihin.⁶⁰

Teresa oli skeptinen muistin ja mielikuvituksen suhteen, mutta hän ei kiistänyt täysin järjen mahdollisuuksia. Hän korosti, että todellinen tieto vaatii jumalallisen ilmestyksen tai valaistumisen. Hänen mielestään oppineet kokivat epätodennäköisemmin tällaisen valaistumisen kuin yksinkertaiset oppimattomat, sillä he olivat taipuvaisia älyllistämään ja analysoimaan ja väittelemään kaiken. Teresa väitti, että kokemus, intuitio ja perinteet olivat parempia oppaita kuin järki ja aistit. Teresa vähätteli omaa oppineisuuttaan ja älykkyytään ja puolusti auktoriteettiaan omalla kokemuksellaan sekä hengellisistä että käytännöllisistä asioista.⁶¹

Kuuliaisuus oli Teresalle pikemminkin oman egon hallintaa kuin orjallista alistumista auktoriteetille. Teresa asetti kokemuksen tärkeämmäksi kuin järjen ja oppineisuuden, ja näin hän käänsi oman vaatimattomuutensa korostuksen suunnan. Myöntäen oman oppimattomuutensa Teresa perusteli auktoriteettiaan korostamalla todellisen tiedon tulevan henkilökohtaisesta kokemuksesta, eikä kirjoista. Näin Teresa ei vähätellyt ainoastaan omaa lukeneisuuttaan, vaan myös oppineiden miesten lukeneisuutta, vaikka hän väittääkin arvostavansa erityisesti oppineita rippi-isiä. Teresa vahvistaa omaa asemaansa varovasti asettamalla itsensä niiden yläpuolelle, jotka tuomitsevat hänet.⁶² Teresan perustelut auktoriteetille olivat paradoksaalinen yhdistelmä oikeaoppista nöyryyttä kirkon ja rippi-isien edessä ja Jumalalta saatua kokemusta, joka asetti hänet maanpäällisen hierarkian ulkopuolelle. Kuuliaisuus rippi-isille oli elinehto, ja Teresa vastasi sen asettamiin vaatimuksiin osoittamalla kuuliaisuutensa ja samaan aikaan korostamalla kokemusta, jota hänellä itselläänkin oli.

⁵⁹ *Elämäkirja*, 298–299.

⁶⁰ Mujica 2003, 71–72.

⁶¹ Mujica 2003, 62–65.

⁶² Mujica 2003, 70–71.

4. Oikeaoppinen tehtävä

Yksi Teresan motiiveista aloittaa luostariuudistuksensa oli luja usko siihen, että karmeliittasääntökunnan elämä olisi olennainen tuki katoliselle kirkolle kriisitilanteessa. Teresa näki tehtäväkseen tarjota elämäntavan niille, jotka eivät voineet osallistua saarnaamiseen ja opettamiseen. Nunnien oli tehtävä sitä, mitä he osasivat ja pystyivät tekemään katolisen kirkon hyväksi. Rukous oli erilainen vallankäytön keino, ja ne, jotka olivat erityisen edistyneitä ja siunattuja rukouksessa, olivat velvollisia käyttämään lahjaansa yhteiseen hyvään.⁶³

Elämänselitys Teresa kertoo, kuinka eräs näky sytytti hänessä halun auttaa niitä sieluja, jotka olivat vaarassa joutua helvettiin. Teresan mielestä näin tärkeässä asiassa ei saanut tyytyä vähempään kuin että tekee kaiken, minkä voi tehdä. Teresa korostaa rukouksen sielujen puolesta olevan erityisen tärkeää, koska kiirastuksesta pääseminen oli vaikeaa pyhillekin ihmisille. Teresa mainitsee useita esimerkkejä tapauksista, joissa hän oli rukoillut kuolleen sielun puolesta ja saanut näyn, kuinka tämä sielu oli pelastettu. Teresa korostaa, että sanat rukoukseen hän sai Jumalalta ja että hän toimi tässä tehtävässä vain Jumalan tahdosta. Vasta useiden esimerkkien jälkeen Teresa kertoo, että hänen perustamansa luostarin tärkein tehtävä oli rukoilla muiden puolesta, mikä oli Jumalan tahto. Teresan mukaan jokaisen hengellisen säädyn edustajan oli pyrittävä toimimaan Jumalan instrumenttina oman järjestönsä hyväksi, jotta se järjestö palvelisi Jumalaa siinä tapauksessa, joka kirkossa oli.⁶⁴

Tästä kokemuksesta virtaa suuria impulsseja auttaa sieluja ja erityistä kipua, jota aiheuttaa minulle ne monet, jotka on tuomittu (erityisesti Luterilaiset, koska he olivat kasteen kautta Kirkon jäseniä). -- Tämä tietoisuus saa minut haluamaan myös, että näin tärkeässä asiassa emme tule tyytyväisiksi vähempään, kuin minkä voimme tehdä omalta osaltamme; --⁶⁵

Kuvaillessaan paljasjalkaisten karmeliittanunniin tarkoitusta ja tehtävää *Täydellisyksen tien* alussa Teresa korostaa, etteivät ihmisen voimat yksin riitä taistelussa harhaoppia vastaan, ja siksi on otettava käyttöön toisenlainen lähestymistapa. Jumalan suuri apu oli välttämätön, sillä ilman sitä olisi vaikea olla maailmassa olematta maailmasta. Teresa käyttää vertauskuvaa linnanherrasta, joka taistelee ulkopuolelta tulevaa valloittajaa vastaan linnoittautumalla asuntoonsa ja tekemällä sieltä käsin iskuja viholliseen. Näin myös Teresan sisarten oli linnoittauduttava luostariinsa ja pysyttävä vahvoina vihollisia vastaan. Vaikka näin ei voitettaisi, niin ainakaan ei tulisi valloitetuiksi. Ainoastaan ”kirkollinen käsi” voisi pelastaa

⁶³ Williams 1991, 9; McNamara 1998, 493–495, 515.

⁶⁴ *Elämänselitys*, 278, 340–345, 360, 363.

⁶⁵ *Elämänselitys*, 278.

heidät, ja heidän oli rukoiltava niiden puolesta, jotka toimivat kirkon puolesta aktiivisesti, jotta he vahvistuisivat niissä ominaisuuksissa, joita tarvittiin oikean uskon puolesta taistelemiseen. Teresa kehottaa sisariaan olemaan kiitollisia siitä passiivisesta roolista, joka heillä oli. Naiset saivat rauhassa keskittyä rukoilemiseen, kun miesten oli kohdattava maailma ja sen kauheudet ja samalla ylläpidettävä suhdettaan Jumalaan. Passiivisuus oli nimenomaan naisten oikeus ja velvollisuus, toisin kuin miesten ei ollut hyvä olla passiivisia. Silti naisetkin osallistuivat taisteluun oikean uskon puolesta, mutta erilaisella tavalla kuin miehet.⁶⁶

Teresa tarkentaa nunnien rukoilevan erityisesti kahden asian puolesta. Ensimmäkin sen puolesta, että oppineiden ja uskovien miesten joukossa olisi monia, jotka täyttäsivät vaatimukset taistelussa pahaa vastaan, ja että ne, jotka eivät täytäneet niitä vaatimuksia, vahvistuisivat Jumalan tahdosta. Toisena sen puolesta, että taistelussa olevat pysyisivät vapaina maailman vaaroista ja sulkisivat korvansa houkutuksilta. Jos nunnat saisivat rukouksiinsa vastauksia, hekin olisivat mukana taistelussa oikean uskon puolesta, vaikka he olivatkin hyvin eristettyjä muusta maailmasta. Tällöin myös Teresan omat kärsimykset uuden luostarin perustamisen puolesta olisivat olleet vaivan arvoisia.⁶⁷

Sisäisessä linnassa Teresa kauhistelee niitä tuhansia, jotka ovat langenneet harhaoppiin ja ennustaa Jumalan nostavan jonkun avaamaan harhautettujen silmät. Hän kertoo surevansa erityisesti menetettyjä kristittyjä, sillä he voisivat vielä hyvittää tekonsa ja pelastua.⁶⁸

Teresan luostariuudistuksen ideat sopivat katolisen reformaation suurempaan kokonaisuuteen. Aluksi Teresa määritteli luostariensa nunnien tehtäväksi rukoilla aktiivisesti toimivien kirkon miesten puolesta. Myöhemmin Teresan agenda kehittyi ja se muotoutui selkeämmin kristilliseksi täydellisyyden tavoitteluksi hyveiden ja kilvoittelun kautta, ja sellaisenaan ainoaksi malliksi, joka pelastaisi kirkon reformaation kriisistä. Teresan näkemykseen kuului selkeä ero miesten ja naisten uskonnollisten kutsumusten välillä, mutta samaan aikaan myös pyrkimys saada molemmat tekemään yhteistyötä. Teresa tarjosi paljasjalkaisia karmeliittoja Trenton konsiiliin jälkeiseksi naisten hengellisyyden ideaaliksi samaan aikaan kun jesuiitat olivat nousemassa miesten ideaaliksi. Teresa vastasi kasva-

⁶⁶ *Täydellisyyden tie*, 41–43, 47–50.

⁶⁷ *Täydellisyyden tie*, 49–50.

⁶⁸ *Sisäinen linna*, 345.

vaan tarpeeseen löytää uusi katolilainen identiteetti, ja samaan aikaan hän raivasi tilaa marginalisoituvaan naisten hengellisyteen.⁶⁹

Katolisen reformaation myötä osa naisista koki uuden tilanteen antavan uusia mahdollisuuksia nunnien osallistumiselle taisteluun protestantismia vastaan. Katolisen kirkon mukaan siveyslupauksen antaneet ja luostariin eristäytyneet nunnat olivat Jumalan silmissä erityisen arvokkaita. Teresa näki suljetun luostarin mahdollisuutena, joka vapautti naiset heidän sukupuolensa aiheuttamista odotuksista ja joka antoi tilaa omistautua toimimaan Jumalan ja kirkon puolesta. Suljetut nunnaluostarit, joissa omistauduttiin rukoukseen, tekivät naisista aktiivisia toimijoita tavalla, joka oli heille mahdollinen ja arvostettu. Teresan reformaatiolla ja Trenton linjauksilla oli kuitenkin eri tarkoitukset: kirkolle nunnien kuuliaisuus ja suljetut luostarit olivat puolustautumista sekä kirkon ja nunnien suojelemista. Teresan reformaation tarkoitus oli luoda nunnille mahdollisuus vapautua maailman aiheuttamista huolista ja omistautua täysin rukoukselle ja siten valmistautua hengellistä avioliittoa ja Jumalan kohtaamista varten. Onnistuessaan tässä nunnien rukoukset katolisen uskon puolesta ja harhaoppeja vastaan olisivat vahvoja ja ne hyödyttäisivät koko kirkkoa.⁷⁰

Teresan ”malli”, jonka avulla puolustaa katolista uskoa, koostui pienestä ryhmästä ihmisiä, jotka eristäytyivät maailmasta ja rukoilivat kirkon puolesta aktiivisesti taistelevien miesten puolesta. Tämä oli kirkon ja Kristuksen palvelua. Se mikä teki tästä epäilyttävää oli sisäisen rukouksen korostus varsinkin, kun kyseessä oli ryhmä naisia. Teresa puolusti sisäistä rukousta perustellessaan luostariensa toimintaa poikkeuksellisen ajan vaatimuksilla.⁷¹ Katolisen uskon puolesta taisteleminen tavalla, joka katsottiin nunnille sopivaksi eli sulkeutumalla luostariin, oli myös yksi tapa osoittaa kuuliaisuutta koko kirkolle. Lähteiden perusteella Teresa vaikuttaa olleen vilpittömästi huolissaan katolisen kirkon tilasta. Teresan oli vain osoitettava luostareissa harjoitetun rukouselämän oikeaoppisuus. Teresan toiminnan voidaan katsoa vastaavan käytännöllisen auktoriteetin vaatimuksia, sillä Teresan auktoriteetti luostariuudistajana perustui toimintaan, ja sen toiminta suuntautuu muihin kuin itseän. Oikea asenne kirkkoa ja rippi-isiä kohtaan osoitti Teresan oikeaoppisuuden aikana, jolloin monia hiljaisen rukouksen puolustajia tuomittiin harhaoppisina.

⁶⁹ Ahlgren 1996, 36–37.

⁷⁰ Hardwick 2004, 343–350; Fairchilds 2007, 222–223.

⁷¹ Kavanaugh 1980, 22–25.

III Naisten olemuksellinen heikkous auktoriteetin mahdollistajana

1. Sukupuoleen liittyvät retoriset strategiat

Spontaanilta vaikuttava kieli

Monet 1500-luvun sevillalaisnaiset käyttivät kielentuntemustaan lisätäkseen vaikutusvaltaansa kirjoitustensa kautta. Sevillassa patriarkaatti koki kriisin näiden naisten vuoksi. Kriisi toistui muissa Espanjan kaupungeissa uuden ajan alussa 1500- ja 1600-luvuilla. Sevillan vastaus tähän kriisiin loi kaavan, jossa sukupuolikäsitteet ja yhteiskuntajärjestys kuuluivat yhteen. Virallinen auktoriteetti pyrki vahvistamaan asemaansa saamalla alistetut osallistumaan itsensä alistamiseen. Osa naisista kehitti uusia keinoja vahvistaa omaa itsenäisyyttään ja käyttää vaikutusvaltaa, mutta he tekivät sen kätkien itsensä niin, että vain harvat huomasivat heidän kumouksellisuutensa.¹

Teresan persoonallista ja spontaania tyyliä on aikaisemmassa tutkimuksessa pidetty naisille tyypillisenä tapana kirjoittaa. Siinä on korostunut naisellisena pidetty alttius kirjoittaa vapaamuotoisesti ja puhekielellä. Weberin mukaan Teresan spontaani tyyli oli strateginen keino, joka sisältää tiettyjä stereotyyppisiä naisten tyylistä ja kielestä. Teresa kirjoittaa niin kuin naisten oletettiin puhuvan, kieltääkseen tekstinsä julkisen ja opettavan sävyn. Teresa halusi osoittaa kirjoittavansa vain luostariensa nunnille, ja itseään vähättelevän sävyn tarkoitus oli osoittaa solidaarisuutta.²

Kollektiivinen ääneen lukeminen jatkui keskiajalta 1600-luvulle asti, ja renessanssin ajan teksteissä kuuleminen ja lukeminen olivat lähes synonyymeja. Teresan tekstien puhekielenomainen tyyli saattaa kertoa tavasta, jolla hänen tekstejään luettiin luostareissa. Tämä käytännön seikka auttoi Teresaa puolustautumaan, sillä hän saattoi naisena tavoittaa naisyleisön paremmin kuin miehet, sillä naiset jakoivat saman kielen. Naisten kieli asetti tekstin turvallisesti naisten keskusteluun ja kiisti sen auktoriteetin opillisena tekstinä. Teresan tarkoitus oli luoda uusi kumouksellinen kieli, joka oli paradoksaalisesti yhtä aikaa julkista ja yksityistä, opettavaa ja kannustavaa, autoritääristä ja tuttavallista.³

Myös Ahlgren kritisoi aikaisemman tutkimuksen näkemystä ja pyrkii perustelemaan, että spontaani kirjoitustyyli oli yksi tyylillisistä keinoista, joita Teresa

¹ Perry 1990, 178–180.

² Weber 1990, 7–16, 81, 92–93, 97, 108–109.

³ Weber 1990, 97, 100–103.

käytti välttääkseen inkquisition sensuurin. Sensuuri synnytti sekä muodon että sisällön naisten kirjoituksille, sillä naisten oli keksittävä uusia tapoja ilmaista itseään. Voidakseen opettaa naisia ja kirjoittaa heille hyödyllistä kirjallisuutta Teresan täytyi omaksua retorisia keinoja, ettei häntä syytettäisi paavalilaisen hiljaisuuden rikkomisesta. Ahlgren väittää, että retoriset keinot olivat keinoja toimia vihamielisessä ja epäilevässä ilmapiirissä ja että ne syntyivät ilmapiiristä itsestään.⁴

Elämäkirjassa Teresa väittää usein, että hänellä on ollut kirjoittaessaan kiire. Joskus Teresa huomauttaa, että hänen mieleensä on tullut niin paljon asioita, että on vaikea päättää, mikä on olennaista. Teresa kuvailee itseään eksyneeksi ja nenäkkääksi ja toivoo nunnien ymmärtävän paremmin hänen karkeaa tyyliään kuin muiden elegantteja tyylejä. Toisinaan Teresa kirjoittaa, ettei hän ymmärrä maailman asioita, mutta ymmärtää Jumalaa. Jos hän kirjoittaisi jotain, mikä ei ollut totta, se johtui hänen tietämättömydestään ja ymmärtämättömydestään.⁵

Sisäisen linnan alussa Teresa toteaa, ettei aina tiedä, mitä kirjoittaisi kynään tarttuessaan. Hän rukoilee Jumalalta apua, että osaisi sanoa jotain, mikä hyödyttäisi Jumalaa. Paikoittain Teresa väittää, ettei muista, mistä oli kirjoittamassa, koska hän oli eksynyt aiheesta. Muutama virke myöhemmin Teresa kuitenkin palaa kesken jääneeseen asiaan. Vaikeina pitämissään kohdissa Teresa kirjoittaa tarvitsevänsä Pyhän Hengen johdatusta, että osaisi sanoa asiasta jotain ymmärrettävää. Teresa käyttää paljon vertauskuvia, mutta toteaa usein niiden olevan huonoja, ja ettei keksi itse parempia, koska ei omista älykkyyttä niiden keksimiseen. Välillä Teresa viittaa oppineisiin miehiin toteamalla, mitä he sanovat käsillä olevasta asiasta. Heti perään hän toteaa, ettei osaa itse käyttää tällaisia termejä, ja epäilee ymmärtääkö kukaan nunnista hänen selityksiään niistä. Toisinaan Teresa viittaa johonkin, mitä on kuullut tai lukenut, mutta ei ole varma, onko muistanut sen oikein.⁶

Teresan mielestä hänen selityksensä ovat sekavia ja vaikeaselkoisia, ja siksi hän kehottaa nunnia luottamaan siihen, että Jumala antaa heille ymmärryksen, kun he miettivät lukemaansa. Selittäessään erilaisten yliluonnollisten kokemusten eroja Teresa kertoo kyllä ymmärtävänsä asian, mutta ei tiedä, miten selittäisi sen. Tämän jälkeen hän vetoaa Jumalaan ja pyytää selittämään asian hänen puolestaan. Jos Teresa on onnistunut selityksissään, se oli Jumalan ansiota. Kuka tahansa, joka kokee saman Jumalan lahjan ja jolla on enemmän kykyä kirjoittaa kuin Te-

⁴ Ahlgren 1996, 20–23, 77–79, 67–84.

⁵ *Elämäkirja*, 349; *Täydellisyyden tie*, 46, 56, 62, 89, 95, 98, 117, 124, 130, 142–143, 159.

⁶ *Sisäinen linna*, 290, 294, 306, 311, 316, 322–323, 327, 335, 342, 358, 383, 386, 396, 427–428.

resalla, osaisi selittää asian paremmin kuin hän.⁷ Spontaanilta vaikuttava kieli on strateginen keino saada tekstille hyväksyntä epäilevässä ilmapiirissä, kuten Weber ja Ahlgren ovat todenneet, mutta siihen kätkeytyy myös Teresan perustelu hänen käyttämälleen auktoriteetille. Se, että Jumala antoi ymmärryksen hänelle ja nunnille, vaikka hänen tekstinsä oli vaikealukuista ja karkeaa, oli olennainen osa Teresan auktoriteettia, joka oikeastaan ei ollut hänen omansa, vaan Jumalan.

Teresa on paikoittain hyvin varma ja toteaa tietävänsä varmaksi kyseisen asian. Teresan mielestä Jumalan rakkaudesta kirjoittaminen on miellyttävää, ja hän kokee saaneensa korvauksen kirjoittamisen aiheuttamasta vaivasta, sillä siitä ei lopulta ole ollutkaan yhtään vaivaa. Hän ei koskaan väsyisi selittämään Jumalan salaisuuksia, ja siksi hän on sanonut mielellään tuhat hölmöä asiaa, että onnistuisi sanomaan edes yhden niin, että se saisi lukijan ylistämään Jumalaa. Teresa palaa myös monien sivujen jälkeen aikaisempiin vertauskuviiin ja tokaisee: ”älä luule, että olen unohtanut sen.”⁸ Tämä vaikuttaa aluksi hyvin ristiriitaiselta huomautukselta verrattuna siihen spontaanilta vaikuttavaan kieleen, jota Teresa käyttää. Mutta Teresa on varma asioista, jotka ovat Jumalan asioita, jotka hän on oppinut yli-luonnollisten kokemusten kautta. Siksi niistä asioista hän voi olla varma, mutta omaan itseensä liittyvissä asioissa ei.

Oman tyhmyyden korostus

Skeptinen argumentointi⁹ teki uuden tulemisen 1500-luvulla, ja se vaikutti sekä protestanttien että katolilaisten ajatteluun ja argumentointiin. Tähän vaikuttivat erityisesti hollantilaisen Erasmus Rotterdamilaisen (1466–1536) kirjoitukset. Historioitsijat ovat erimielisiä siitä, lukiko Teresa Erasmuksen kirjoituksia, mutta he ovat yksimielisiä sen suhteen, että Teresa tunsu Erasmuksen ajattelua, joka läpäisi hänen aikansa älyllisen keskustelun. Kristillinen skeptisismi ja apofaattinen teologia eivät olleet ainoita filosofisia ja teologisia lähestymistapoja, jotka vaikuttivat Teresan ajatteluun, mutta Teresan varovainen suhtautuminen järjen ja aistien kykyihin oli olennaista Teresan ajattelussa. Teresa löysi näiden ajattelutapojen epä-älykkyyden korostuksesta asean kirkollisen hierarkian oppineita miehiä vastaan.

⁷ *Sisäinen linna*, 308, 318, 336, 349, 354, 382, 389, 405.

⁸ *Täydellisyyden tie*, 196, 204; *Sisäinen linna*, 312, 328, 337, 421.

⁹ Skeptisismi oli alun perin antiikin Kreikan filosofinen koulukunta, joka epäili ihmisen kykyä tietää ja ymmärtää. Se tavoitti Espanjan muiden muassa Erasmuksen töiden kautta. Erasmuksen mukaan emme voi tietää tai saada haltuumme totuutta Jumalasta millään muulla tavalla kuin luotamalla kirkkoon ja keskittymällä kontemplatioon.

Teresa ei keksinyt epävarmuuden ja nöyristelyn retoriikkaa itse, mutta hän käytti niitä asettaakseen järjen ja aistit kyseenalaiseen valoon.¹⁰

Aistien epäluotettavuus oli skeptikkojen avainargumentti. Apofaattisen ajattelun mukaan fyysiset aistit häiritsevät ja vievät huomion epäolennaiseen, kun taas skeptisen ajattelun mukaan ne vääristävät ja esittävät olennaiset asiat vääristyneinä. Teresa yhdisti nämä molemmat ajattelutavat kuvaillessaan fyysisiä aisteja järjen apureina, jotka välittävät järjelle informaatiota, ja jota mieli lopulta tulkitsee. Teresa varoittaa toistuvasti aistien hämmentävästä voimasta. Fyysiset aistit oli turrutettava ennen kuin hengellinen edistyminen saattoi jatkua.¹¹

Elämäkirjassa Teresa toteaa, että hänen rajallinen ymmärryksensä vaikuttaa hänen kirjoitustyöhönsä: ”Minun mieleni tylsyys ei salli minun selittää muutamalla sanalla jotain, mikä on niin tärkeää selittää hyvin.” Hän myös osoittaa, ettei ole oppinut: ”Kuinka tämä rukous, jota he kutsuvat yhteydeksi, tapahtuu ja mitä se tekee, en osaa selittää. Nämä asiat on selitetty mystiikan teologiassa; minä en tiedä oikeaa sanastoa.”¹²

Sisäisessä linnassa Teresa väittää, että kirjoittaessaan häntä on vaivannut kova päänsärky, joka on aiheuttanut kovaa melua hänen päässään. Se on tehnyt kirjoittamisen melkein mahdottomaksi, mutta koska häntä oli käsketty kirjoittamaan, hän sinnitteli päänsärystä huolimatta. Teresa pohtii, että päänsärky saattoi olla Jumalan antama, ja sen tarkoituksena oli se, että Teresa ymmärtäisi asiat paremmin. Tätä hän perustelee sillä, ettei melu pään sisällä estänyt tai vaikeuttanut rukousta, vaan sielu oli kaiken aikaa hiljaisuudessa, rakkaudessa, toivossa ja puhtaassa tiedossa.¹³ Teresa erottaa ruumiin ja sielun aistit toisistaan, ja vaikeus kirjoittaessa johtui siitä, että hänen oli käytettävä päänsäryn häiritsemiä ruumiin aisteja, vaikka ymmärrys tapahtui sielun aisteilla.

Teresan yliluonnolliset kokemukset tapahtuivat fyysisten aistien ulkopuolella, mutta hänen oli kuvailtava kokemaansa käyttäen esimerkkejä aistien termeillä (ero fyysisen ja yliluonnollisen näkemisen ja kuulemisen välillä). Teresa ei kuitenkaan pyri ainoastaan kuvailemaan jotain, jota ei voi sanoa kuvailla, saadakseen lukijansa ymmärtämään kokemuksiaan. Hän pyrkii opettamaan lukijaansa niin, että lukijan tietoisuus voisi saavuttaa saman ymmärryksen. Kieli oli tässä vain pedagoginen työkalu. Käyttäen useita erilaisia ja usein vastakohtaisia metafo-

¹⁰ Mujica 2003, 54–61.

¹¹ Mujica 2003, 66–67.

¹² *Elämäkirja*, 128, 158.

¹³ *Sisäinen linna*, 320–321.

ria Teresa pyrkii osoittamaan, ettei Jumalasta voi päätellä mitään rationaalisesti järjen avulla vaan ainoastaan mystisen tietämisen kautta.¹⁴

Teresa on skeptinen myös omien kokemustensa suhteen. Hän väittää, että hänen kokemustensa täytyi olla alkuperältään jumalallisia, sillä hänen järkensä ja mielikuvituksensa eivät riittäisi niiden keksimiseen. Samaan aikaan Teresa sanoutuu irti omien kokemustensa alkuperän arvioimisesta ja korostaa jättävänsä sen Jumalan tehtäväksi. Kristillinen skeptisismi tarjosi Teresalle argumentaation, joka mahdollisti kontemplatiivisen hengellisyyden ja apofaattisen teologian puolustamisen kieltämällä järjen ja aistien roolin todellisen tiedon välittäjinä. Teresa käytti skeptisiä argumentteja, vaikkakin epäsystemaattisesti ja sattumanvaraisesti, kyseenalaistaakseen esimiestensä viisauden, jonka lähde oli oppineisuudessa.¹⁵

Esimerkiksi *Täydellisyyden tiessä* Teresa korostaa onnistuvansa kirjoitus-työssään vain jos Jumala niin halusi. Teresa pyytää nunnia rukoilemaan puolestaan, koska oli ollut uskalias kirjoittaessaan ylhäisistä asioista. Kuitenkaan hänen oma älykkyytensä ei olisi riittänyt, ellei Jumala olisi opettanut hänelle sitä, mitä hän on kirjoittanut. Jumalan oli täytynyt tehdä niin juuri nunnien nöyryyden vuoksi, sillä nunnat pyysivät Teresaa kirjoittamaan ja halusivat opettajakseen jonkun niin kurjan kuin Teresa.¹⁶ Oman älykkyyden puutteen ja nöyryyden korostus toistuu usein Teresan teksteissä, mutta Teresa ei koskaan korosta omaa tyhmyyttään ylistämättä Jumalan antamaa ymmärrystä.

Teresa painottaa, että Jumalan antama yliluonnollinen kokemus antaa nöyryyttä, joka toimii hiljaa, hellästi ja valoa antaen. Paholaisen tunnistaminen ei ole kiinni oppineisuudesta, vaan kokemuksesta. Jumala antaa lahjan erottaa pahat ja hyvät henget toisistaan, ja tämän lahjan saanut ei tule johdetuksi harhaan. Teresan kokemuksen opetus oli, että omaa itseään pitää aina epäillä, sillä Jumala antaa ymmärryksen ja itse ei voi ymmärtää yhtään mitään.¹⁷

Teresa kertoo myös tuntevansa useita esimerkillisiä henkilöitä. Näin hän vetosi yleiseen ilmiöön hengellisten ihmisten keskuudessa. Monesti Teresa korostaa heidän olevan häntä itseään parempia. Teresa erotti myös itsensä muista erikoistapaukseksi, joka on elänyt huonosti, pelkää yhä pidempään elämistä ja on koettelemusten väsyttämä.¹⁸

¹⁴ Mujica 2003, 69–70.

¹⁵ Mujica 2003, 72–73.

¹⁶ *Täydellisyyden tie*, 106, 108, 153, 204.

¹⁷ *Elämäkirja*, 257, 270–272, 346, 357.

¹⁸ *Täydellisyyden tie*, 181–182, 187, 202; *Sisäinen linna*, 309, 326, 413.

Sisäisessä linnassa Teresa puhuttelee nunnia sisarinaaan ja käyttää usein monikon ensimmäistä persoonapronominia kirjoittaessaan esimerkiksi siitä, mikä oli nunnille tarpeellista. Teresan mukaan viisaat ja oppineet miehet tiesivät rukoukseen ja yliluonnollisiin kokemuksiin liittyvistä asioista paljon, mutta ”meidän naiselliselle mielen tylsyydelle kaikki on tarpeellista”, tarkoittaen tässä kaikella rukoilemiseen käytetyn ajan hyödyllisyyttä. Jumalan antamassa kokemuksessa kaikki asiat nähdään Jumalassa ja miten Hänellä on kaikki asiat itsessään. Tämä näky tapahtuu hyvin nopeasti, mutta se jää kuin kaiverrettuna sieluun ja aiheuttaa hämmennystä. Tämä tieto on hyvin hyödyllinen ”meille, jotka tiedämme vähän”. Ilman tätä kokemusta nunnien olisi mahdotonta ymmärtää tällaisia asioita tai olla rohkeita.¹⁹

Weberin mukaan Teresan omaa alhaisuutta korostava kieli edustaa klassisen retoriikan nöyryyden retoriikkaa, jonka tarkoitus oli saada lukija kertojan puolelle. Se saattoi myös osoittaa, ettei kirjoittamaan ryhtynyt kertoja ollut aloittanut hankettaan omasta tahdostaan, eikä uskonut omaan osaamiseensa. Weber myöntää, ettei Teresaa voida pitää täysin klassisen retoriikan edustajana, sillä Teresa vie nöyryyden retoriikan pidemmälle kuin esimerkiksi Augustinus. Tämä johtui siitä, että Teresan asema kirjoittavana naisena oli niin tulenarka, että nöyryyden osoitus oli vietävä äärimmilleen.²⁰

Naisia ja itseään alentavat huomautukset Teresan tekstissä ovat ymmärrettävissä osana strategiaa, joka muodostaa alueen vaarattomalle keskustelulle, joka ei ole miesten huomion arvoinen. Teresa käyttää useita erilaisia vertauskuvia ja usein moittii niitä huonoiksi ja riittämättömiksi. Weberin mukaan ne eivät ole vain toteamuksia yliluonnollisen sanoinkuvaamattomuudesta, vaan keino, jonka avulla Teresa osoittaa, ettei hän pyri opettamaan mystiikan teologiaa, vaan selittämään asian opettamatta sitä.²¹ Weber keskittyy tutkimuksessaan siihen, miten Teresa käyttää naisellisena pidettyä kieltä välttääkseen inkvisition tuomion. Kirjoittavien naisten tulenarka asema ei yksin riitä selitykseksi Teresan itseään alentavalle kielelle. Skeptinen argumentointi ja apofaattisen teologian korostus mahdollistivat Teresalle oman tiedon ja Jumalalta opitun tiedon erottamisen toisistaan. Ruumiin aistien ja sielun aistien erottaminen mahdollisti paradoksaalisesti sekä nöyryyden osoittamisen ja oman järjen epäilyn että Jumalan antaman tiedon korostamisen ja Jumalan mahdollistaman auktoriteetin perustelun.

¹⁹ *Sisäinen linna*, 290, 395, 419, 425.

²⁰ Weber 1990, 48–50.

²¹ Weber 1990, 104–105.

Peter Tyler argumentoi, että Teresa kirjoitti enemmän näyttäen kuin sanoen. Teresa kykeni vastaamaan Valdésin indexin aiheuttamiin paineisiin lukeneisuutensa ja klassisen mystiikan teologian tunteneisuutensa perusteella. Francisco de Osunan ja Bernardino de Laredon lukeminen antoivat Teresalle tämän perustutemuksen. Teresan epärationaalinen kieli sopi affektiivisen mystiikan teologian kontekstiin. Teresa kehitti oman tietämättömyyden tavan, jonka avulla hän saattoi opettaa kontemplatiivista elämäntapaa. Teresa kirjoitti tieteen tahtoon sekavalla tavalla seuraten näin mystiikan teologian esimerkkiä. Esimerkiksi Francisco de Osunan mukaan ymmärrys täytyi tehdä tyhjäksi, jotta sielu saattoi olla suorassa yhteydessä Jumalaan hiljaisessa rukouksessa. Liittyessään affektiivisuutta korostaneiden mystikkojen joukkoon, Teresa teki eron latinankielistä skolastiikkaa korostaneisiin teologeihin.²²

Oma kokemus ja Jumalassa koettu

Elämäkirjassa Teresa kirjoittaa yliluonnollisista kokemuksistaan viitaten omiin kokemuksiinsa esimerkiksi todeten: ”Ja koska minulla on paljon kokemusta tästä, sanon jotain siitä informoidakseni teidän Ylhäisyyttäanne.” *Täydellisyyden tien* alussa Teresa korostaa, että oli muita paljon paremmin kirjoitettuja kirjoja samasta asiasta, sillä hän ei tiennyt yhtä paljon kuin oppineet kirjoittajat. Siitä huolimatta Teresa väittää, että hänen ikänsä ja kokemuksensa perusteella hänen oli mahdollista kirjoittaa arkisista asioista paremmin kuin oppineet miehet, joilla oli niin paljon tärkeämpääkin tekemistä, etteivät he välttämättä huomaa asioita, jotka itsessään eivät näytä harmillisilta. Teresa halusi, että nunnat voisivat oppia hänen kokemuksistaan ja välttää tekemästä samoja virheitä. Teresa painottaa kirjoittavansa vain sellaisista asioista, jotka oli itse kokenut, sillä hän ei ymmärtäisi muunlaisia asioita. Ilman kokemusta joitain rukoukseen liittyviä asioita olisi vaikea ymmärtää.²³

Sisäisessä linnassa Teresan omaan kokemukseen vetoamisessa tapahtuu muutos. Hän varoo viittaamasta liikaa omaan kokemukseen, ja tekee sen nimettömänä kirjoittamalla *erästä henkilöstä*, jonka tunsi. Tämä itsestään kolmannessa persoonassa kirjoittaminen jatkuu läpi koko kirjan. Myöhemmin Teresa kirjoittaa tästä erästä henkilöstä: ”Me olimme niin yhdistyneet, hän ja minä, että mitään ei tapahtunut hänen sielussaan minun tietämättäni, joten minä voin olla hyvä todista-

²² Tyler 2011, 134–135, 141, 145–150, 154–155, 161, 186–187.

²³ *Elämäkirja*, 272; *Täydellisyyden tie*, 39–40, 45–46, 67, 72, 74, 90, 93, 99, 114, 116, 127, 133, 136, 144, 146, 148, 154, 158, 161, 187.

ja.” Jumalan ansiosta tämä eräs henkilö oli hämmentynyt ja nöyrä, ja hänellä oli sisällään erityinen tieto Jumalasta. Teresa toteaa, että näytti siltä kuin muut luulisivat hänen kirjoittavan näistä asioista omasta kokemuksestaan, ja se ajatus hävetti häntä. ”Tietäen mikä olen, sellainen ajatus on kamala asia.”²⁴ *Täydellisyyden ties-
sä* Teresa vetoaa vielä omaan asemaansa vanhempana ja viisaampana nunnien joukossa, mutta *Sisäisestä linnasta* tämä korostus puuttuu. Teresa erottaa oman kokemuksen ja Jumalassa kokemansa. Oma kokemus kuuluu itseään vähättelevässä äänensävyssä ja Jumalan antama kokemus kolmannessa persoonassa ja yli-
luonnollisissa kokemuksissa. Nämä kaksi kokemusta olivat mystisellä tavalla yhtä, eli molemmat Teresan kokemusta.

Rowan Williams väittää, ettei Teresa ollut kokemuksen antaman auktoriteetin puolestapuhuja, koska tämä korostaa olevansa kuuliainen katoliselle kirkolle, eikä koskaan kyseenalaistanut inkvisition, piispojen tai muiden kirkon virkamiesten oikeutta valvoa hänen työtään. Teresan mielestä omaan kokemukseen luottaneet miehet ja naiset huijasivat itseään. Teresa hyväksyy oman kokemuksen ulkopuolelta tulevan auktoriteetin, Jumalan toiminnan, jolle sekä hän ja koko hierarkkinen kirkko olivat yhtäläillä alisteisia.²⁵ Kuuliaisuus kirkolle oli välttämätöntä Teresalle, sillä ilman kuuliaisuutta mikään muu perustelu auktoriteetille ei olisi ollut pitävä. Williams jättää huomioimatta sen eron, jonka Teresa teki oman kokemuksen ja Jumalan antaman kokemuksen välille. Teresa oma kokemus riitti auktoriteetiksi vain nunnien keskuudessa, mutta Jumalan antama kokemus oli perusta sille auktoriteetille, jolla Teresa opetti sisäisen rukouksen periaatteita ja perusteli luostarien perustamista.

Barbara Mujica väittää, että Teresalle kuuliaisuus oli pikemminkin oman egon hallintaa kuin orjallista alistumista auktoriteetille. Teresa asetta kokemuksen tärkeämmäksi kuin järjen ja oppineisuuden, ja näin hän käänsi oman vaatimattomuutensa korostuksen suunnan. Myöntäen oman oppimattomuutensa Teresa perusteli auktoriteettiaan korostamalla todellisen tiedon tulevan henkilökohtaisesta kokemuksesta eikä kirjoista.²⁶ Mujica tarkoittaa kokemuksella nimenomaan sitä yliluonnollisten kokemusten kautta Jumalalta saatua kokemusta, jota Teresa arvosti. Eron tekeminen erilaisten kokemusten muotojen välille mahdollisti koke-

²⁴ *Sisäinen linna*, 288, 339, 348, 361–362, 364, 369–370, 374, 376, 385–386, 388, 398, 405–407, 412, 415, 417, 421, 423–428, 431–432.

²⁵ Williams 1991, 217–219.

²⁶ Mujica 2003, 70–71.

muksen auktoriteettiin vetoamisen ja samaan aikaan oman alhaisuuden korostamisen.

2. Naisten heikkouden paradoksaalisuus

Naisten heikkous vahvuutena

Teresa kirjoittaa naisten luonnosta, joka oli pelokas ja alhainen, ja jonka olisi mahdoton ottaa vastaan Jumalan lahjoja ilman Jumalan antamaa rohkeutta. Teresa halusi osoittaa eron todellisten hurmiokokemusten ja naisten heikkoudesta aiheutuvien kokemusten välille, sillä muuten kaikki ne olisivat näyttäneet naisista hurmiolta tai ekstaasilta. Teresa itse oli oppinut ymmärtämään tämän eron, koska hän oli keskustellut monien henkisten ihmisten kanssa. Jumala oli voimakas ja kaikkivaltias, ja nainen oli ”mato”, jolla ei ollut sitä voimaa, eikä tämä voinut ymmärtää Hänen suuruuttaan. Sellaisille, joilla oli heikko luonnollinen voima, kuten naisilla, saattoi käydä siten, että mikä tahansa henkinen voima ylittää luonnollisen voiman ja sellainen henkilö uppoutuu siihen liiaksi. Jumalan hurmio ei aiheuta tällaista.²⁷

Myös Rosalynn Voaden kiinnittää huomion Teresan mustamaalaavaan sävyyn kirjoittaa naisten heikkouksista ja ohjauksen tarpeesta. Teresa noudattaa näin *discretio spirituumin* diskurssin periaatteita. Kaikkiin näkykokemuksiin suhtauduttiin varoen heresian riskin vuoksi, mutta naisten näkykokemuksia pidettiin erityisen riskialttiina, koska heidän ajateltiin olevan manipulaation, väärintulkinnan ja -ymmärryksen uhreja. Näyistään kirjoittavien naisten oli tunnettava nämä riskit. Negatiivisten ominaisuuksien käyttämisellä puolustauduttiin korostaen, että Jumalan valinta käyttää sopimattomalta vaikuttavaa instrumenttia oli osoitus Jumalan vallan absoluuttisuudesta ja muistutus Jumalan tutkimattomista ja salaperäisistä tavoista. Voadenin mukaan tärkein ja tehokkain keino puolustautua oli todistaa oman kokemuksen yhdenmukaisuus *discretio spirituumin* periaatteiden kanssa.²⁸

Teresa kertoo oppineensa Pedro Alcántaralaiselta, että naiset tulivat todennäköisemmin Jumalan kutsumiksi hengelliseen avioliittoon kuin miehet. Teresan mukaan rippi-isä kertoi hänelle monia syitä, jotka olivat naisten puolella, mutta hän ei näe tarpeelliseksi mainita niitä *Elämänkirjassaan*. Sen sijaan hän antoi ohjeita miten tällaisen kokemuksen saanutta naista pitäisi ohjata. *Sisäisessä linnassa* Teresa on sitä mieltä, että Jumala antaa tämän kokemuksen erityisesti heikoille

²⁷ *Sisäinen linna*, 378–379, 381–382.

²⁸ Voaden 1999, 66, 71.

sieluille. Näiden kokemusten tarkoitus oli vahvistaa heikkoja sieluja ja siten tehdä niille mahdolliseksi Kristuksen kärsimysten imitoiminen.²⁹

Teresa käytti paljon vertauskuvia. Hänen mukaansa niistä oli hyötyä erityisesti ”meille naisille, sillä me emme ole oppineita, niin että voisimme ymmärtää, että sisällämme on jotain niin arvokasta”. Samalla Teresa toivoi, että vain naiset olisivat hajamielisiä tämän asian suhteen. Jumala oli antanut heille valtakuntansa maan päällä, koska Hän näki, että ”olemme kykeneväisiä niin vähään” ja ”ettemme me voi pyhittää ja ylistää Häntä”. Siksi Jumala oli opettanut sisäisen rukouksen metodin Teresalle.³⁰

Teresan mukaan täydelliset antavat tahtonsa Jumalalle täydellisesti, mutta ”me, sisaret, teemme minkä voimme”. Kuitenkin Jeesus rukoilee heidän puolestaan ja tekee heistä veljiään. Koska Isä meidän -rukous on Jeesuksen opettama, se on myös turvallinen, erityisesti nunnille, sillä langetessaan he putoaisivat korkeammalta kuin muut. Teresa rohkaisee nunniaan: Jumalan avulla nunnista tulee hyviä opetuslapsia.³¹

Lempeät sanat oli säästettävä Jumalalle, josta Teresa käyttää termiä Ylkä. Lempeät sanat olivat myös hyvin naisellisia, ja Teresa kieltää jyrkästi, ettei halunnut sisartensa olevan missään naisellisia, vaan kuten vahvoja miehiä. ”...Luoja tekee teistä niin vahvoja, että te hämmästyttätte miehiä.”³² Teresa korosti myös heidän olevan ennen kaikkea erakkoja, vasta sen jälkeen nunnia. Nunnien oli oltava kuin sotilaita, joiden on oltava valmiita taisteluun, vaikka heillä ei olisikaan paljoa kokemusta. Teresa halusi nuntiensa toimivan ”tekojen saarnaajina”, koska apostoli Paavali ja naisten kyvyttömyys olivat estäneet heidän toimimisensa sanojen saarnaajina. Myös *Sisäisessä linnassa* Teresa kehottaa sieluja olemaan miehekkäitä ja päättäväisinä taistelemaan paholaisen juonia vastaan ymmärtäen, ettei ole parempaa asetta kuin risti. Teresa piti karmeliittanunnia pyhien erakkomiesten seuraajina, jotka oli kutsuttu rukoukseen ja kontemplaatioon.³³

Teresa kehottaa nunniaan:

...siskot, hyötykäämme vioistamme tietääksemme kurjuutemme, niin että ne antavat meille selkeämmän näkökyvyn kuten teki se muta sokean miehen silmille jonka Ylkämme paransi.³⁴

²⁹ *Elämänpöytäkirja*, 357; *Sisäinen linna*, 309, 445.

³⁰ *Täydellisyyden tie*, 144, 148–150.

³¹ *Täydellisyyden tie*, 129, 136–137, 160, 183–184.

³² *Täydellisyyden tie*, 70.

³³ *Täydellisyyden tie*, 66, 87, 90–93, 103, 185; *Sisäinen linna*, 300, 335.

³⁴ *Sisäinen linna*, 383.

Teresan mukaan nainen, joka etenee rukouksessa, ahdistuu niistä luonnollisista esteistä, mitä ympäröivä maailma sille asettaa. Rukouksessa edistynyt nainen ka-
dehtii niitä, joilla on vapaus levittää ilosanomaa Jumalan hyvydestä.³⁵ Tämän toteamisen jälkeen Teresa pyytää Jumalalta:

Anna Sinun suuruutesi näkyä olennessa, joka on niin naisellinen ja alhainen niin, mitä ikinä se maksaakaan hänelle, että maailma saa tietää, että tämä suuruus ei ole hänen omaansa ja ylistää siitä Sinua. Tämä ylistys on se, mitä hän haluaa, ja hän antaisi tuhat elämää – jos hänellä olisi niin monta – jos edes yksi sielu ylistäisi Sinua vähän enemmän hänen kauttaan; ja hän pitäisi niitä elämiä erittäin hyvin käytetyiksi. Hän ymmärtää kaikessa totuudessa, ettei hän ansaitse kärsiä Sinulle edes yhtä pientä koetusta, saatikka kuolla.³⁶

Nöyryyden osoitus oli välttämätön naiskirjoittajille, sillä se mahdollisti heidän vertaamisensa neitsyt Mariaan, Jumalan nöyrään palvelijattareen, joka korotettiin Kristuksen äidiksi. Toisaalta, jos alhaisuus oli sukupuolittunutta, se teki naisista paradoksaalisella tavalla etuoikeutettuja ehdokkaita erityiseen asemaan korottamiseen. Naisten hengellinen ja sielullinen herkkyys oli todiste siitä, että naiset ovat otollisia Jumalan suosiolle, sillä raamatullisella perustelulla, että viimeiset tulevat ensimmäisenä.³⁷ Siinä missä neitsyt Maria korotettiin Jumalan äidiksi, Teresan ja hänen nunnansa korotettiin Jeesuksen veljiksi. Tässä heijastuu ajatus hengellisen säädyn naisten mahdollisuudesta saada maskuliininen kunnia-arvo, joka nostaa heidät jonnekin mieheyden ja naiseuden välille.

Hyvän kärsimyksen ja liiallisen sairaalloisuuden ero

Teresa kieltää nunnia valittamasta sairauksista ja naisille tyypillisistä vaivoista, koska tällainen valittaminen olisi haitaksi pienelle yhteisölle. Teresa muistuttaa nunnia naimisissa olevista naisista, joilla oli vielä vaikeampaa. Vakavat sairaudet olisivat eri asia, sillä ne puhuvat omasta puolestaan. Nunnat julistavat sodan omaa ruumistaan vastaan, ja koska nunnina he eivät voisi saavuttaa nopeaa marttyyrikuolemaa: heille oli mahdollinen vain pitkä marttyyrikuolema ruumiin kuolettamisen kautta. Oli kuitenkin oltava varovainen turhamaisen kunnian tavoittelun suhteen, sillä se karkottaisi todellisen kunnian. Tämä oli erityisesti naisten heikkous. Jos huomasi sellaisen kiusauksen, oli tehtävä jotain vastoin omaa luontoaan, ja sen avulla houkutus unohtuisi. Jumala kyllä näkee, kuka rakastaa Häntä paljon ja kykenee kärsimään Hänen vuokseen paljon.³⁸

Teresan omiin ekstaasikokemuksiin liittyi usein kipu, joka oli hyvin fyysistä. Se ei koskaan ollut luonteeltaan moraalista, kuten katumusta tai syyllisyyttä.

³⁵ *Sisäinen linna*, 392.

³⁶ *Sisäinen linna*, 392–393.

³⁷ Petroff 1986, 37–44; Jantzen 1995, 170; Mujica 2009, 204.

³⁸ *Täydellisyyden tie*, 79–85, 162.

Teresa kuvailee kipua autuaalliseksi, miellyttäväksi ja puoleensavetäväksi. Kipu tuli aina Jumalalta, ja siksi se oli positiivinen merkki hengellisestä kehityksestä. Teresalle kipu ja kärsimys olivat osa luostarielämää, jota hän piti arvokkaampana kuin nopeaa marttyyrikuolemaa. Teresan mielestä nunnien tehtävä oli kärsiä pitkä marttyyrikuolema, ja se oli pohjimmiltaan itsensä rakastavaa uhraamista. Teresa koki oman elämänsä tehtäväksi puhtaan kärsimyksen, jonka vuoksi hän toivoi pystyvänsä viivyttämään kuolemaa kärsiäkseen enemmän.³⁹

Teresa varoittaa huonon yleiskunnon ja terveyden vaaroista. Erityisesti naisten kohdalla oli se riski, että he heikompina kuin miehet luulevat liiallisen katumusharjoitusten, rukoilemisen ja valvomisen vuoksi kokevansa hengellisen lahjan, vaikka kyse olisi heikkouden aiheuttamasta typeryydestä. Teresa kirjoittaa myös melankolian oireista ja osoittaa miten ne erosivat hyvästä kärsimyksestä. Heikossa kunnossa olevat luulevat, että kaikki mitä he kuvittelevat tulee Jumalalta. Heikko terveys ja liiallinen itkeminen olivat merkki kehon nesteiden epätasapainosta, ja tällainen henkilö oli helposti paholaisen huijattavissa. Tällaiset sielut johdattivat rippi-isiään harhaan, vaikka he eivät tehneet sitä välttämättä tietoisesti ja tarkoituksella. Oikean Jumalan lahjan tunnisti siitä, ettei se aiheuttanut kitumista ja riutumista sielussa, eikä ruumis väsynyt tai muuttunut ulkoisesti sen vuoksi. Kokenut henkilö kyllä tunsikin eron näiden kokemusten välillä.⁴⁰

Naisten ruumiillisen luonnon vuoksi paastoaminen ja ruumiin kuolettaminen olivat naisille positiivista ruumiillisuutta. Tällainen ruumiillisuus rinnastettiin Kristuksen ruumiillisuuteen, ja se antoi naisille mahdollisuuden olla ruumiillisuudessaan hengellisiä. Teresa ei koskaan pitänyt naisten heikkoutta moraalisena tai hengellisenä, vaan hän korosti aina naisten fyysistä heikkoutta. Melankolia oli fyysinen sairaus, joka heikensi nunnan vastustuskykyä ylpeyden ja tottelemattomuuden syntiä vastaan. Teresa myöntää että paholainen saattoi johtaa naisia harhaan, mutta hän jätti ajalle tyypilliset seksuaaliset fobiat täysin huomioimatta. Teresa korostaa, että vilkas mielikuvitus oli todennäköisempi harhauttaja kuin paholainen ja kehottaa nunnia kertomaan aina kaiken rippi-isille ja antautumaan heidän ohjaukseensa. Toisaalta Teresa oli sitä mieltä, että naisilla oli Jumalan silmissä erityinen suosittu asema, sillä naisten kyky uskoa oli suurempi kuin miehillä.⁴¹

³⁹ Berbara 2009, 268–297.

⁴⁰ *Sisäinen linna*, 333–334, 371, 375, 394.

⁴¹ Weber 1990, 41, 145–147; Jantzen 1995, 215–216.

Poikkeustilanne perusteluna

Teresa viittaa *Elämäkirjan* lopussa itseensä kurjana naisena, joka on ottanut vähäisellä nöyryydellään ja uhkarohkeudella kirjoittaakseen niin pyhistä asioista. Todettuaan sen Teresa kirjoittaa:

Mutta miellyttäköön se Jumalaa, että minä en erehtynyt tehdessäni niin, sillä minun aikomukseni ja tarkoitukseni oli tehdä niin kuin on oikein ja totella, ja että minun kauttani Jumala saattaa saada hiukan ylistystä, ja sitä minä olen rukoillut Hänelle jo vuosia.⁴²

Teresa painottaa, että hänen perustamansa uuden luostarin tehtävä rukoilla muiden puolesta oli Jumalan tahto. Teresa kertoo rukoilevansa muiden sielujen puolesta, sillä siihen hän pystyi: Jumala tekee rukouksen suhteen miten parhaaksi näkee. Kerran Teresa oli rukoillut erään sielun puolesta, ja Jumala oli toiminut sen pelastamiseksi, myöhemmin sama sielu ilmestyi Teresalle näyssä ja kiitti sekä Teresaa että Jumalaa. Tämän kirjoitettuaan Teresa toteaa vähätellen omaa osuuttaan ”ai-
van niin kuin minä olisin tehnyt mitään”. Kuitenkin Teresa korostaa myös, että niiden esirukous, jotka palvelevat Jumalaa, voi saada aikaan paljon, ja hänen perustamansa uuden luostarin nunnat tekivät juuri niin.⁴³

Täydellisyyden tiessä Teresa tuo perustelut uuden luostarin perustamiseksi jo kirjan alussa. Kirkko tarvitsi poikkeuksellisessa tilanteessa kaiken tuen, jonka se voisi saada. Koska Teresa oli ”vain nainen”, hän ei pystynyt tekemään mitään hyödyllistä, mutta hän halusi niin kovasti tehdä jotain kirkon hyväksi, ja siksi hänen perustamansa luostarin tarkoitus oli tehdä edes se vähä, mitä naisten oli mahdollista tehdä. Teresa korostaa, että hän ja hänen perustamiensa luostarien sisaret voisivat auttaa taistelussa oikean uskon puolesta. Se oli Jumalan antama tehtävä, jossa naisten oli mahdollista olla yhtä aikaa aktiivisia ja passiivisia.⁴⁴

Täydellisyyden tien kolmannessa luvussa on noin puolen sivun mittainen teksti, joka on sensuroitu pois toisesta käsikirjoituksesta. Siinä Teresa perustelee naisten osallistumista oikean uskon puolustamiseen sillä, ettei Jeesus väheksynyt naisia, vaan sai heiltä paljon rakkautta ja enemmän uskoa kuin miehiltä. Teresa kysyy Jumalalta, etteikö ollut tarpeeksi se, että naiset eivät voi julkisesti puhua Jumalasta tai tehdä mitään Jumalan hyväksi, mutta sentään he voivat yksityisesti rukoilla oikeutetun asian puolesta.⁴⁵

Koska maailman tuomarit ovat Adamin poikia ja kaikki heistä miehiä, ei ole olemassa sellaista hyvettä naisissa, mitä miehet eivät pidä epäilyttävinä. -- mutta koska

⁴² *Elämäkirja*, 363.

⁴³ *Elämäkirja*, 266–267.

⁴⁴ *Täydellisyyden tie*, 40–42.

⁴⁵ *Täydellisyyden tie*, 50–51.

näen, että nämä ovat aikoja, joissa olisi väärin aliarvioida hyveellisiä ja vahvoja sie-
luja, vaikka ne olisivat naisia.⁴⁶

Myös *Sisäisessä linnassa* Teresa korostaa, että nyt oli erityisen tärkeää, että nun-
nat saivat lahjoja Jumalalta, sillä maailmassa oli vähemmän ihmisiä jotka välitti-
vät Jumalan kunniasta.⁴⁷ Poikkeustilanne kirkossa oli Teresalle sekä motivaation
lähde että perustelu toimia. Teresan tarjoama apu kirkolle oli Jumalan apua, ja
Teresa kritisoi *Täydellisyyden tiestä* sensuroidussa kohdassa miesten kyvyttö-
myyttä nähdä sitä, mitä Jumala saattoi tehdä naisten kautta. *Sisäisessä linnassa*
Teresa on varovaisempi, ja vetosaa siihen, etteivät naiset toivo omaa kunniaa,
vaan Jumalan.

Myöhemmin *Sisäisessä linnassa* Teresa ohjeistaa nunniaan kulkemaan aina
totuudessa niin, että Jumalan työt omistettaisiin Jumalalle ja ihmisten työt ihmisil-
le. Totuudessa kulkeminen tarkoitti samaa kuin olla nöyrä, koska ihmisissä itses-
sään ei ole mitään hyvää. Mitä paremmin ihminen tämän ymmärtäisi, sitä enem-
män miellytti Jumalaa.⁴⁸ Tämä Jumalan ja omien tekojen erottaminen toisistaan
oli osa Teresan perustelua auktoriteetilleen. Opettaessaan sisäisen rukouksen peri-
aatteita Teresa teki Jumalan tekoja. Siksi hän saattoi yhdessä hetkessä kirjoittaa
olevansa kurja ja uhkarohkea nainen, mutta seuraavassa hetkessä olla varma siitä,
että hän on onnistunut kirjoitustyössään Jumalan ylistämiseksi.

3. Muutos Jumalan rakkauden voimalla

Martta ja Mariat

Teresa vertaa itseään ja nunniaan usein Magdalan Mariaan, jota hän kutsui Mag-
daleenaksi. Kirjoittaessaan Jumalan rakastamisesta ja pelkäämisestä, joihin nun-
nien oli pyrittävä, Teresa mainitsee esimerkin Paavalista ja Magdalan Mariasta.
Paavalilla kesti kolme päivää ymmärtää rakastavansa Jumalaa yli kaiken, kun taas
Magdalan Maria tiesi sen heti ensimmäisenä päivänä kohdattuaan Jeesuksen.
Rakkaus tulee tietoisuuteen sen intensiteetin voimalla: mitä voimakkaampi rakka-
us, sitä nopeammin ihminen sen tajuaa. Tätä Teresa korostaa kaikissa kolmessa
kirjassaan.⁴⁹

Teresa rinnasti Magdalan Marian, syntisen naisen, joka pesi Jeesuksen jalat,
ja Betanian Marian kaikki yhdeksi Mariaksi. Maria oli jo tehnyt Martan työn pe-
semällä Jeesuksen jalat ja kuivaamalla ne hiuksillaan. Tämä liittyi Teresan ajatte-

⁴⁶ *Täydellisyyden tie*, 51.

⁴⁷ *Sisäinen linna*, 356, 392–393.

⁴⁸ *Sisäinen linna*, 420.

⁴⁹ *Elämäkirja*, 101; *Täydellisyyden tie*, 93, 100, 136, 155, 192–193; *Sisäinen linna*, 431, 435.

lussa siihen, että Jeesus sanoi Marian valinneen hyvän osan, eikä sitä oteta tältä pois. Nunnien tehtävä oli pysyä rukouksessa palvellakseen muita eikä oman itsensä vuoksi. Tämä oli nunnille tuttu tie, jolla he eivät eksy, muita teitä ei kannattanut kulkea. Martan ja Marian oli yhdistyttävä sielussa, jotta he voisivat yhdessä osoittaa vieraanvaraisuutta Jumalalle. Jumalan ruokaa on se, että nunnat kaikin mahdollisin tavoin auttavat sieluja, jotta ne pelastuisivat.⁵⁰

Yhdistämällä Betanian Martan ja Marian Magdalan Maria hahmoon Teresa muutti keskiaikaista tulkintaa Magdalan Mariasta prostituoituna. Martan yhdistäminen Magdalan Mariaan mahdollisti myös apostolin roolin korostamisen, sillä Betanian Marttaan liittyy myöhemmin kehittynyt perinne aktiivisena toimijana Kristuksen tapaamisen jälkeen. Teresa loi hahmon, jossa yhdistyi kontemplatiivinen ja aktiivinen elämä, jonka tehtävänä oli tuoda Jumalalle sieluja. Teresan mukaan apostolin tehtävä oli metafora sille, että nunnilla oli erityinen tehtävä auttaa toisiaan hengellisellä tiellä edistymisessä. Näin Teresa toimi sosiaalisena uudistajana luoden itselleen ja nunnilleen uuden identiteetin Magdalan Marian perillisinä. Uusi identiteetti mahdollisti auktoriteetin toimia apostolina luostarissa ja sen ulkopuolella. Tätä Teresa perusteli sillä, että ylösnoussut Kristus antoi Magdalan Marialle tehtävän levittää uutista ylösnousemuksesta. Vahvistuksen tälle uudelle identiteetille Teresa sai Jumalalta yliluonnollisen kokemuksen kautta, ja Jumala antoi Teresalle tehtäväksi tuoda Hänelle sieluja. Näin ollen opettaminen oli tärkeämpi tehtävä kuin omaan kontemplaatioon keskittyminen. Tämä sosiaalinen reformi sai alkunsa Teresan uskosta siihen, että kaikki katolilaiset kristityt, myös naiset ja juutalaistaustaiset kristityt, olivat yhtä arvokkaita taistelussa oikean uskon puolesta.⁵¹

Rakkaus sukupuolta tärkeämpi

Elämänsäkirjassaan Teresa kirjoittaa rakkaudesta perustellen sillä yliluonnollisten kokemustensa jumalallista alkuperää:

Minusta näyttää siltä, että Hänen Majesteettinsa testaa nähdäkseen kuka on se, joka rakastaa häntä; Hän testaa nyt tätä, nyt toista, paljastamalla kuka Hän on loistavalla ilolla ja nopeuttamalla uskoa, jos se on kuollut, siihen mitä Hän antaa meille, sanoen: ”Katso, tämä on vain pisara valtavasta siunausten merestä.” Hän tekee tämän niin, ettei mitään jää tekemättä niille, jotka rakastavat Häntä; siinä määrin missä Hän näkee, että he ottavat vastaan Hänet, Hän antaa ja on annettu. Hän rakastaa ketä tahansa, joka rakastaa häntä; kuinka hyvä rakastettu! Kuinka hyvä ystävä!⁵²

⁵⁰ *Sisäinen linna*, 448.

⁵¹ Slade 1995, 59–64; Slade 2001, 91–95, 102–103.

⁵² *Elämänsäkirja*, 199–200.

Tämä rukous, siis, on pieni kipinä Jumalan todellisesta rakkaudesta, jota Hän alkaa sytyttää sielussa; ja Hän haluaa, että sielu kasvaa ymmärryksessä siitä, mitä tämä rakkaus, jossa on myös iloa, on. – Tämä pieni kipinä on merkki tai lupaus, jonka Jumala antaa tälle sielulle, että Hän nyt valitsee sen suurista asioista varten, jos se valmistaa itsensä vastaanottamaan niitä.⁵³

Täydellisyyden tiessä Teresa kertoo nunnille, että ainoa asia, jonka nunnat voivat tehdä, on antaa oman tahtonsa täysin Jumalalle. Jos he antavat itsensä täysin Jumalalle, Jumala antaa heille valtakuntansa jo heidän elinaikanaan. Silloin Jumala antaa sielulle päätösvallan ja tekee mitä sielu pyytää, sillä sielun tahto on yhtenäisen Jumalan tahdon kanssa. Rakkauden määrä oli verrannollinen kärsimyksen määrään: se, joka rakastaa Jumalaa paljon, pystyy myös kärsimään tämän vuoksi paljon.⁵⁴

Ihmiset näkivät Marian muuttuvan hyvin paljon sen jälkeen, kun hän oli pessyt Jeesuksen jalat. Samalla tavoin nunnat muuttuivat, ja vaikka he eivät voisi-kaan tuoda sieluja Jumalalle toimien saarnaajina ja opettajina, he voivat vaikuttaa rukouksen avulla paljon. Jumala näkee ja ymmärtää, että naiset tekisivät enemmän jos voisivat, ja palkitsee heidät niin kuin he olisivat tuoneet Jumalalle tuhansia sieluja. Jumala katsoo enemmän sitä rakkautta, jolla teot tehdään, kuin tekojen suuruutta. Rakkaus antaa arvon hyvälle teolle. Kun ihminen tekee sen minkä voi, Jumala mahdollistaa päivä päivältä enemmän. Jumala arvostaa nunnien tekoja aivan yhtä paljon kuin maailmassa taistelevien munkkien ja veljien tekoja. Teresa alleviivaa sitä, että Jumala suo armonosoituksia ainoastaan osoittaakseen oman suuruutensa kaikille, jotka ne näkivät ja ymmärsivät, eikä korostaakseen niiden saajia pyhempinä kuin niitä, jotka jäivät niistä paitsi.⁵⁵

Williamsin mielestä Teresa omaksui aikansa sukupuolikäsityksen, jonka kirkko ja yhteiskunta olettivat hänen omaksuvan. Tätä väitettä Williams perustelee sillä, että Teresa kirjoittaa kypsästä naispyhimyksestä kunnialtaan miesten veroisena naisena. Teresa on omaksunut käsityksen naisten henkisen kapasiteetin yhteydestä ruumiillisuuteen, ja sen vuoksi naisten kohdalla fyysinen ja henkinen kontrolli kuuluivat yhteen. Kuitenkin Teresa puolustaa mahdollisuutta, että Jumala saattoi toimia myös naisten kautta, huolimatta heidän fyysisistä tai henkisistä rajoitteistaan. Naisen heikko luonto jää toiseksi Jumalan yhteydelle. Williams myöntää Teresan olleen tietoinen jännitteestä sekä hänen aikansa patriarkaatin ja evankeliumien Jeesuksen, joka oli ystävä naisten kanssa, että julkisen auktoritee-

⁵³ *Elämänsäkirja*, 141.

⁵⁴ *Täydellisyyden tie*, 160–165.

⁵⁵ *Sisäinen linna*, 284–285, 449–450.

tin ja tämän itsestään löytämänsä auktoriteetin välillä, mutta Williamsin mielestä Teresa ei tarjoa ratkaisua tähän jännitteeseen, vaan ottaa huomioon sen olemassaolon.⁵⁶

Teresa tulkitsee Raamattua tropologisesti, eli sekä ottaen vastaan Kristuksen kerran tapahtuneen uhrauksen että pyrkien edistämään tulevaa pelastushistorian täyttymistä. Teresa koki, että tämän tulkintatavan molemmat puolet eivät toteutuneet naisten kohdalla. Jälkimmäisen puolen toteutumiseen hän tarvitsi Jumalan apua eli henkilökohtaista yhteyttä Jumalaan. Jumalan sanat olivat Teresalle enemmän kuin pelkkiä sanoja, ne olivat myös tekoja. Jumalan sanat muuttivat Uuden testamentin naisia, erityisesti Magdalan Mariaa, ja samalla tavoin Teresa uskoi Jumalan sanojen voivan muuttaa häntä ja muita naisia. Näin tropologisen raamatuntulkinnan toisen puolen toteutuminen oli mahdollinen.⁵⁷ Jumalan rakkauden aikaansaama muutos oli se ratkaisu, jota Teresa tarjosi siihen jännitteeseen, johon Williams ei löytänyt ratkaisua Teresan teksteistä. Jumalan aikaansaama muutos on myös Teresan perustelu hänen auktoriteetilleen, ja se mahdollisti hänen toimintansa opettajana Paavalin opetuskiellosta huolimatta. Teresa myönsi olevansa naisena heikko ja rippi-isille kuuliainen, mutta hänen sielunsa oli Jumalan voimasta muuttunut, koska se oli tullut tuntemaan Jumalan. Jumalan aikaansaama muutos oli ehdoton edellytys auktoriteetille, mutta vakuuttaakseen rippisät Teresan oli osoitettava muutoksen olevan todella Jumalan ansiota, eikä paholaisen.

⁵⁶ Williams 1991, 210–214.

⁵⁷ Slade 1995, 42–47, 58–59.

IV Jumalan tunteminen perusteluna

1. Jumalan instrumentti

Henkien tunnistaminen

On otettava huomioon, että erityisesti Trenton konsiilin jälkeen Espanjan kirkollisessa hierarkiassa ja inkvisitiossa kaikkiin yliluonnollisiin kokemuksiin suhtauduttiin siis epäilyksellä. Lähtökohtaisesti niitä epäiltiin joko kytöksiksi valaistuneiden ryhmiin tai paholaisen aikaansaamiksi harhoiksi. Käsitys miesten ja naisten harhaoppisuudesta oli kaksijakoinen. Miesten ajateltiin valinneen väärän opin, mutta koska naisilla ei ajan käsityksen mukaan ollut päättelykykyä ja siksi kykyä tehdä valintaa, harhaoppisten naisten ajateltiin olevan paholaisen harhauttamia.¹

Oli tunnettava oikeaoppinen hengellisyys, jotta tunnisti paholaisen palvonnan ja harhaopin ja toisinpäin. Ekstaaseja ja Jumalan ilmestyksiä pidettiin korkeimpina jumalallisen kommunikaation ilmentyminä. Jumalan aikaansaama kokemus erottui paholaisen aiheuttamasta siinä, että sen näkijä oli täysin uppoutunut rukoukseen ja sai sen aikana näkyjä ja ilmoituksia, jotka vahvistivat katolista uskoa. Paholaisen harhauttamien ajateltiin ilmoittavan vain epäkunnioittavia huomautuksia oikeaa uskoa vastaan. Jumalalliset ilmestykset täyttivät kokijansa ilolla ja nautinnolla, mutta paholaisen harhauttamat jäivät masentuneiksi ja surkeiksi.²

Teresa muistelee toisinaan aikaa, jolloin hän oli pelännyt sielunsa puolesta ja koko luostariyhteisö oli väheksynyt häntä. Hän halusi osoittaa kontrastin sen ajan ja kirjoittamisajankohdan välillä: nyt Teresa uskoi, että kun Jumala on kaikkivaltias, paholaisesta ei ole hänelle vaaraa, sillä hän uskoo Jumalaan. Hän suhtautui pelkoihin kuin karpäsiin, sillä ne tulivat edelleen mieleen, mutta olivat harmittomia. Teresa kertoo pelkäävänsä enemmän paholaista pelkääviä ihmisiä kuin paholaista itseään. Paholaisen aikaansaama turha pelko vaikuttaa myös niin päin, että se estää Jumalaa kommunikoimasta syntisten kanssa, jos nämä eivät enää uskalla rukoilla. Ainoa asia, mitä kannattaa pelätä, on Jumalan loukkaaminen.³ Tekemällä eron vanhan ajan ja kirjoitusajankohdan välille, Teresa osoittaa nyt tunnistavansa paholaisen juonet.

Teresa myöntää, että paholainen voi aiheuttaa paljon harmia, mutta vain silloin, kun Jumala sallii sen. Jumala ohjasi Teresaa myös ikävien kokemusten avulla ja käytti paholaista hyväkseen opettaakseen Teresaa. Tarkoituksena oli se, että

¹ Slade 1995, 10; McNamara 1998, 509–510.

² Bossy 1985, 137; Zarri 1992, 238.

³ *Elämäkirja*, 219–226; *Täydellisyyden tie*, 194.

sielu oppisi tunnistamaan paholaisen, ja jotta se osaisi myöhemmin puolustautua paremmin. Jumala saattoi haluta myös testata sellaista sielua, jonka Hän halusi asettaa valoksi muille. Paholainen ei kyennyt jättämään sieluun samanlaista rauhan ja hiljaisuuden kokemusta ja hyveissä kehittymistä kuin Jumala. Itsevarmuus oli Teresalle negatiivinen asia, ja merkki paholaisen huijauksesta. Pelko ja varovaisuus olivat sen sijaan hyviä merkkejä sielussa.⁴ Teresa osoitti tuntevansa henkien eron, koska Jumala oli opettanut sen hänelle paholaisen juonien avulla.

Paholaisen suhteen oli aina oltava varovainen, vaikka olisi kuinka edistynyt rukouksessa. Joskus sielun rakkaus Jumalaa kohtaan oli niin vahva, että ihminen halusi kuolla ollakseen koko ajan Jumalan yhteydessä. Jatkamalla elämää tällainen ihminen olisi hyödyksi muille. Tämä halu oli usein paholaisen aikaansaama, sillä paholainen tiesi mitä rukouksessa edistynyt ihminen voi eläessään saada aikaan. Paras tapa vastustaa paholaista oli toimia päättäväisesti. Paholainen oli uhka erityisesti sellaisille, jotka eivät vielä tunteneet omasta kokemuksestaan Jumalan hyvyttä. Paholaisen harhoille ovat alttiita myös sellaiset, jotka etsivät Jumalan lahjoja. Nöyryys oli paras suoja tältä houkutukselta.⁵

Kun sielua koeteltiin, ei ollut muuta lääkettä kuin odottaa Jumalan armoa. Koettelemuksen tuoma kokemus saa sielun ymmärtämään oman mitättömyytensä entistä paremmin, niin ettei sen enää tarvitse mietiskellä sitä. Jumala antaa paholaiselle luvan koetella sielua, koska haluaa sielun ymmärtävän oman mitättömyytensä. Paras tapa kestää näitä koettelemuksia oli keskittyä ulkoisiin töihin ja toivoa Jumalan armoa.⁶ Oman mitättömyyden tunteminen oli juuri sitä hyvää nöyryyttä, pelkoa ja varovaisuutta, joka oli merkki Jumalan vaikutuksesta sielussa. Se oli vastakohta sielun omalle itsevarmuudelle, jota Teresa piti huonona varmuutena.

Jos henkilö eteni nöyrästi, pyrki tietämään totuuden ja oli kuuliainen rippisilleen silloin sen avulla mitä paholainen käytti aiheuttaakseen kuolemaa, Jumala aiheutti elämää. Koskaan niin kauan kuin elää maailmassa, ei saanut ajatella olevansa täysin turvassa, vaikka olisikin saanut Jumalalta lahjoja, vaan päinvastoin tällaisten henkilöiden puolesta oli aina rukoiltava. Paholainen oli usein naamioitunut hyväksi, ja siksi sitä oli niin vaikea tunnistaa.⁷ Sama oikeaoppinen nöyryyden korostus tulee esiin tässäkin. Henkien tunnistamisen periaatteet olivat kirkon vir-

⁴ *Elämäkirja*, 256, 258, 265, 307, 314; *Sisäinen linna*, 301–302, 334, 337, 357, 390, 408–409.

⁵ *Täydellisyiden tie*, 68, 78, 111, 127, 186, 195.

⁶ *Sisäinen linna*, 364–365.

⁷ *Täydellisyiden tie*, 192, 194, 200. *Sisäinen linna*, 295, 357.

kamiesten määrittelemiä, ja kirkon virallisen linjan noudattaminen merkitsi oikeaoppisuuteen sitoutumista. Oikeaoppisuus oli myös *discretio spirituumin* mukainen osoitus kokemuksen jumalallisesta alkuperästä.

Teresa vertaa itseään lintuun, joka oli opetettu puhumaan: hän ainoastaan toisti samaa asiaa, joka oli hänelle opetettu. Teresa tähdensi myös, että jos hän toi kirjoittamassaan ilmi jotain uutta, sen Herra oli halunnut hänelle opettaa. Jos hän jossain kirjoittamassaan poikkesi roomalaiskatolisen kirkon opetuksesta, se johtui hänen tietämättömyydestään eikä pahuudesta. Kaikki mahdollinen hyvä hänen kirjoituksessaan tuli lahjana Jumalalta, ja kaikki mahdollinen väärä johtui hänen tietämättömyydestään ja omasta heikkoudestaan. *Sisäisen linnan* käyttötarkoitus ei ollut olla rukousopas siinä mielessä, että siinä selitettäisiin mitä sielu itse voi tehdä rukouksessa, sillä siitä oli jo kirjoitettu, vaan sen tarkoitus oli kuvailla, mitä Jumala tekee rukoilevan sielussa.⁸

Varmin merkki siitä, että sielun kokemukset tulivat Jumalalta oli se, että Jumalan sanat vaikuttivat sen mitä ne sanovat. Toisin sanoen Jumalan sanat olivat myös tekoja. Jumalan sanat kantoivat voimaa ja auktoriteettia, ja ne jättivät sieluun hiljaisuuden, rauhan ja muistijäljen. Jumala löytää keinoja, joita epäilevät miehet eivät tunne, ja silloin Jumalan sanat toteutuvat. Vaikka rippi-isät olisivat pitäneet sielun kokemuksia hullutuksina ja näyttäisi siltä, että sanat eivät tulisi todeksi, Jumalan lupauksen kipinä pysyi hengissä. Kun sanat toteutuivat, sielu ylisti Jumalaa siksi, että ne toteutuivat, eikä toteutuneen asian vuoksi sinänsä.⁹ Sillä, että Jumalan sanat olivat myös tekoja samaan aikaan, on Teresan perusteissa auktoriteetille tärkeä osa. Kaikki, mitä Teresa teki Jumalan sanojen perusteella, oli oikeastaan Jumalan tekoja, eivät Teresan itsensä. Teresa korostaa kirjoittavansa Jumalan inspiroimana, mikä sekin oli Jumalan teko. Silloin Teresan opettajan auktoriteetti oli oikeastaan Jumalan auktoriteetti. Henkien tunnistamisen osoittaminen oli välttämätöntä, jotta muut tunnistaisivat Teresan todella Jumalan instrumentiksi.

Todella Jumalan instrumentti vai strategisesti ovela?

Minusta ei koskaan tuntunut siltä, että olisin tehnyt mitään, eikä tunnu siltä nytkään. Minä tiesin aina, että Luoja teki sen, ja mitä minä omalta osaltani tein, tein sen niin monien epätäydellisyyksien kanssa, että minä mieluummin löydän syyn syyttää itseäni kuin olla tyytyväinen itseeni. Mutta se oli minulle suuri ilo nähdä, että Hänen Majesteettinsa käytti minua – joka olen niin alhainen – instrumenttina niin mahtavaan työhön.¹⁰

⁸ *Sisäinen linna*, 281–284, 290, 451–452.

⁹ *Sisäinen linna*, 372–374.

¹⁰ *Elämäkirja*, 312.

Voi olla, että meidän Luojamme määräsi heidät käskemään minua kirjoittamaan, että me voisimme unohtaa pienet maalliset ilomme, -- Olkoon Hän mielissään, että minä onnistun selittämään jotain näistä vaikeista asioista. Minä tiedän hyvin, että tämä olisi mahdotonta, jos Hänen Majesteettinsa ja Pyhä Henki eivät liikuttaisi minun kynääni.¹¹

Gerda Lernerin mukaan mystikkonaisten oli kätkevä itsensä ollakseen avoimia yliluonnollisille kokemuksille. He näkivät itsensä merkityksettöminä instrumentteina, joiden kautta Jumala ilmaisi itsensä. Vakuuttaakseen lukijansa auktoriteetistaan naiskirjoittajien oli määriteltävä itsetietoisuutensa eli tietoisuutensa omasta alhaisuudestaan. Perinteet, uskonto ja jokapäiväinen elämä iskostivat naisiin tunteen omasta alemmuudesta, jota he pitivät sekä luonnollisena että Jumalan tahtona. Heidän oli löydettävä tapa voittaa tämä tunne ja antaa itselleen auktoriteetti ja lupa ajatella ja kirjoittaa. Naiset saattoivat valita mystiikan ilmaisutavakseen, koska heillä ei ollut paljon muita vaihtoehtoja saada auktoriteettia.¹² Lernerin tulkinta luo kuvan, jonka mukaan mystikkonaisten instrumentaalinen toiminta ja oman alhaisuuden osoitus oli merkki patriarkalismin läpitunkevasta voimasta, jota vastaan mystikkonaiset taistelivat. Vaikka patriarkalismia ja sen vaikutusta naisten asemaan ei voida kiistää, ajatus mystikkonaisten itse-emansipaatiosta mystiikan avulla antaa liian kapea-alaisen ja anakronistisen kuvan keskiaikaisista naisista, joilla ei Lernerin mukaan ollut muita vaihtoehtoja kuin toimia modernin itsetietoisuuden kaltaisella määrätietoisuudella voittaakseen kohtaamansa esteet.

Sama ajatus heijastuu Gillian Ahlgrenin tulkinnassa Teresasta. Ahlgrenin mukaan käsitys Teresasta Jumalan inspiroimana kirjoittajana pitäisi siis hylätä. Hän kritisoi sitä, ettei aiempi tutkimus ole kyseenalaistanut sitä, että Teresan aikalaisille jumalallinen inspiraatio oli ainoa tapa selittää naisen kyky kirjoittaa opillisista asioista. Ahlgren ottaa kuitenkin huomioon, että Teresa painottaa usein ja eri tavoin erityistä yhteyttään Jumalaan ja että hän perustelee auktoriteettinsa Jumalallisella alkuperällä. Teresa yhdistää oman nöyryyden ja Jumalan auktoriteetin ja korostaa olevansa Jumalan totuuden välittäjä. Tämä instrumentaalinen auktoriteetti perustui itsensä paradoksaaliseen esittelyyn. Teresa vetoaa kristinuskon perusparadoksiin, jonka mukaan Jumala kannattelee vähäisiä. Tällä Teresa riisuu aseista vastustajansa ja saa itselleen uniikin aseman. Ahlgren väittää, että Jumalan instrumenttina toimiminen oli osa Teresan strategiaa, sillä Teresan oli erotettava ope-
tuksen sisältö itsestään, jotta hän mahtuisi aikansa sukupuolikäsityksiin.¹³

¹¹ *Sisäinen linna*, 358.

¹² Lerner 1993, 47, 65, 72, 77, 167.

¹³ Ahlgren 1996, 78–84.

Teresan itsensä esittämisen tapa oli kaikkein kriittisin elementti opettajan auktoriteetin saavuttamiseksi. Ratkaisuna tähän toimivat retoriset strategiat, joiden avulla Teresa määritti ja oikeutti roolinsa. Teresa pyrki muokkaamaan uuden uskonnollisen auktoriteetin muodon, joka oli mahdollinen naisille. Tähän Teresa pyrki muodostamalla itsestään kuvan, jossa hän erotti itsensä omasta tahdostaan ja näytti alistuvan rippi-isien tahtoon. Hän vahvisti rooliaan esirukoilijana, jolla oli suora yhteys Jumalaan.¹⁴ Kiistämällä Teresan jumalallisen inspiraation ja korostamalla Teresan tarkoitusta toimia naisten mahdollisuuksien puolesta Ahlgren luo kuvan Teresasta, joka toimi määrätietoisesti naisten aseman parantamiseksi hengellisessä elämässä kuin jonkinlainen esifeministi. Se kuva ottaa huomioon vain kapean alan siitä, mitä Teresasta voi päätellä hänen omien tekstiensä perusteella, ja on vaarassa sortua anakronismiin etsiessään Teresan teksteistä naista, jonka ainoa agenda olisi ollut naisten puolesta puhuminen.

Grace Jantzenin mukaan naismystikot mukautuivat oman aikansa mieskeskeiseen ja miesten määrittelemään traditioon, sillä kukaan ei halunnut olla tahallaan harhaoppinen. Naiset kuitenkin koettelivat miesvaltaisen kulttuurin asettamia rajoja haastamalla ja kyseenalaistamalla määrittelyjä ja ennakkokäsityksiä. Suora viesti Jumalalta oli erityinen valtuutus, joka teki koulutuksen ja kirkollisen hierarkian tarpeettomiksi, erityisesti jos joku korkeassa asemassa oleva auktoriteetti vahvisti sen. Sukupuolesta johdettu käsitys alhaisuudesta teki naisista paradoksaalisesti etuoikeutettuja kandidaatteja erityiseen asemaan korottamiselle.¹⁵ Nämä Jantzenin tulkinnan piirteet näkyvät Teresan perusteluissa auktoriteetilleen: suora viesti Jumalalta antoi Teresalle auktoriteetin, ja sukupuoli teki Teresasta paradoksaalisesti oivallisen instrumentin Jumalalle. Oikeaoppisuus oli pohja, joka mahdollisti tämän perustelun. Sitä, kokiko Teresa todella olevansa Jumalan inspiroima vai oliko se vain ovela strateginen keino saavuttaa auktoriteetti, ei voi perustellusti tutkia Teresa omien tekstien perusteella.

2. Todellinen nöyryys ja kärsimys

Elämänsäkirjassaan Teresa kirjoittaa omaa esimerkkiä käyttäen siitä, mikä merkitys nöyryydellä oli mystikoille:

Minun kokemukseni selittää – ja sille pitäisi antaa tarkka huomio Jumalan rakkauden vuoksi – että vaikka sielu voi saavuttaa sen vaiheen, jossa Jumala suo sille ihania lahjoja rukouksessa, sen ei pitäisi luottaa itseensä, se voi langeta.¹⁶

¹⁴ Ahlgren 1996, 67–68.

¹⁵ Jantzen 1995, 158–160, 169–170, 327–328.

¹⁶ *Elämänsäkirja*, 170.

Koska Herrani tietää hyvin, että kirjoittaessani tätä minulla ei ole muita tavoitteita kuin, että Häntä kiitettäisiin ja ylistettäisiin vähän, kun nähdään, että niin saastaiseen ja pahanhajui-
seen lantakasaan Hän voi tehdä puutarhan, jossa on monia hienoja kukkia.¹⁷

Sisäisessä linnassa Teresa käsittelee samaa asiaa rukoukseen syventyneen sielun avulla. Kun tieto Jumalan suuruudesta kasvaa sielussa, sielu pitää itseään yhä kurjempana ja alhaisempana. Sielu löytää itsensä vetäytymässä maailmasta ja edistyy hyveiden harjoittamisessa. Tämä muutos tapahtuu hitaasti ja vaatii kärsivällisyyttä. Todella nöyrä sielu ei pidä syyttäjiään ja vainoojiaan Jumalan pilkkaajina, vaan ymmärtää Jumalan sallivan syytökset sielun omaksi parhaaksi. Sielu omaksuu rakkauden syyttäjiään kohtaan ja pitää heitä ystävinään. Jos sielu ei muutu aina vain nöyremmäksi, kokemus ei ole peräsin Jumalalta. Todella nöyrä ihminen ei kuvittele ansaitsevasa Jumalan lahjoja ja on pahoillaan, jos häntä itseään ylistetään, ja tämä on Teresan mielestä hyvä tapa tunnistaa onko sielulla todellista nöyryyttä vai ei.¹⁸

Kärsimys oli todistus siitä, että kokemukset olivat lähtöisin Jumalasta, eivätkä paholaisen aikaansaama harha. Jumala opetti kärsimyksen avulla ihmiselle kärsivällisyyttä ja haluaa ihmisen maksavan hyveistään. Teresa tekee eron todellisen nöyryyden ja väärän nöyryyden välille. Todella nöyrä ihminen kulkee aina epäillen omia hyveitään, ja muissa nähdyt hyveet tuntuvat omia varmemmilta ja arvokkaammilta. Kun oma huonommuudentunne johtuu nöyryydestä ja hyveellisyydestä, se ei vaivaa sielua lakkaamattoman melun lailla, vaan nöyryys laajentaa sielua palvelemaan Jumalaa enemmän. Paholaisen aikaansaaman väärän nöyryyden tunnistaa siitä, ettei henkilö halunnut tunnustaa sitä rippi-isälleen tai priorittarelle, kun taas Jumalan aikaansaama tunne sai ihmisen olemaan kuuliainen rippiisille ja priorittarelle. Suurin täydellisyys oli kuuliaisuudessa, ja Jumalan suosio sai aikaan nöyryyttä.¹⁹

Teresan mielestä on ihmeellinen asia, että Jumala halusi tulla johonkin niin pieneen, mutta se kuitenkin oli mahdollista, koska Jumala voi tehdä mitä haluaa. Koska Jumala rakastaa ihmisiä, Hän sopeutuu ihmisen kokoon. Tämän edellytyksenä oli itsensä antaminen Jumalalle kokonaan ja päättäväisesti. Jumala oli silloin omistaja, eikä omistajaa saanut vastustaa. Jumala siis antaa itsensä täysin, jos ihminen ensin antoi itsensä täysin. Jumala antaa lahjojaan kenelle haluaa, ei osoit-

¹⁷ *Elämäkirja*, 110.

¹⁸ *Sisäinen linna*, 325–326, 332, 362, 377.

¹⁹ *Täydellisyden tie*, 188–191.

taakseen saajan synnittömyyttä vaan oman suuruutensa. Esimerkkeinä tästä Teresa mainitsi Paavalin ja Magdaleenan.²⁰

Teresa kirjoittaa myös Jumalan antamien kokemusten vaikutuksista kehoon, ja siitä miten erottaa Jumalan vaikuttamat muutokset sairauden oireista. Keho tuntui silloin hajanaiselta, sydämessä oli hidas syke, ja ihminen tunsu itsensä voimattomaksi edes kirjoittamaan. Tämän voimattomuuden tarkoitus oli puhdistaa sielu seitsemänsiä asuntoja varten, kuten kiirastuli puhdistaa taivasta varten. Seitsemänsissä asunnoissa Jumala saattoi ottaa pois sielun terveyden ja voiman, niin ettei sielu pysty tekemään katumusharjoituksia. Silloin tämä kykenemättömyys katumusharjoituksiin olisi todellinen katumusharjoitus.²¹

Seitsemänsissä asunnoissa tapahtuva hengellinen avioliitto vaikuttaa sielussa vahvan halun olla hyödyksi muille, jotka palvelevat Jumalaa. Jumalan sanat vaikuttivat tekoina sielussa niin, että kaikki ruumiillinen sielussa häviää ja jäljelle jää vain puhdas henki. Teresa kuvailee mistä tunnistaa oikean hengellisen avioliiton kokemuksen. Ensinnäkin sielu unohtelee itsensä usein ja haluaa tehdä jotain vain silloin, kun se lisää Jumalan kunniaa. Jumala on sanonut sielulle huolehtivansa sen asioista, jos se huolehtii Jumalan asioista. Toiseksi sielu haluaa kärsiä, mutta kärsimys ei häiritse sitä niin kuin aiemmin. Sielu tuntee sisäistä iloa tullessaan vainotuksi ja rakkautta vainoajiaan kohtaan. Kolmanneksi sielu haluaa irtautua kaikesta ja olla yksin tai keskittyä johonkin askareeseen, joka hyödytti sielua.²² Ruumiillisuus liitettiin Teresan aikana naiseuteen, ja juuri naisten ruumiillisuuden ajateltiin tekevä naisista myös moraalisesti heikompia. On mielenkiintoista, että Teresa esittää kaiken ruumiillisen katoavan sielusta, joka on hengellisen avioliiton tiiviissä yhteydessä Jumalaan.

Hengellisen avioliiton tarkoitus oli synnyttää lisää hyviä tekoja. Hyvät teot olivat todellinen merkki siitä, että lahja oli peräisin Jumalalta. Vaikka sielu on heikko, eikä saa vietyä päätökseen, mitä on luvannut, Jumala antaa sielulle voimaa tehdä niin, vaikka se tuntuisikin taakalta.²³ Teresa kuvailee itseään heikoksi kaikessa, mitä tekee ja väittää kaiken hyvän hänen aikaansaannoksissaan tulevan Jumalalta. Ne hyvät aikaansaannokset olivat juuri näitä hyviä tekoja, jotka olivat hengellisen avioliiton hedelmiä. Ikään kuin Jumala itse puolustaisi Teresan koke-

²⁰ *Täydellisyyden tie*, 51–52, 94, 144–145; *Sisäinen linna*, 285.

²¹ *Sisäinen linna*, 384, 423–424, 437.

²² *Sisäinen linna*, 435, 438–440.

²³ *Sisäinen linna*, 446.

musten jumalallista alkuperää, koska Teresa itse osoittaa olevansa niin heikko ja nöyrä, ettei edes puolustautunut itsensä puolesta.

Teresan ajattelussa pinnallinen nöyryys oli epätoivon ja arvottomuuden tunnetta, kun todellinen nöyryys oli sen ymmärtämistä, että on oikeutettu ottamaan vastaan Jumalan rakkauden. Teresa ei keksinyt tätä ajatusta itse, mutta omaperäistä oli sen ajatuksen mukauttaminen vastaukseksi Teresan omaan ahdinkoon eli puolustukseen. Teresan oli todistettava, etteivät hänen kokemuksensa olleet paholaisen aiheuttamia, mutta hänen oli tehtävä se loukkaamatta miesten yksinoikeutta teologiseen keskusteluun. Nöyryyden osoitus oli todiste Teresan syyttömyydestä, mutta nöyryyden osoittaminen vaati sen, ettei itseään saanut puolustaa. Teresan oli kehitettävä retoriikka, joka antoi äänen hiljaiselle hyveelle.²⁴ Todellisen nöyryyden korostus oli Teresalle enemmän kuin strateginen keino puhua rikkomatta hiljaisuutta ja siten voittaa patriarkalismin aiheuttamat esteet. Kärsimys ja oman alhaisuuden tunteminen olivat merkkejä oikeanlaisesta itsetuntemuksesta, joka mahdollisti Jumalan tuntemisen. Jumalan tunteminen oli mahdollista hengellisen avioliiton kautta. Se vapautti sielun omasta tahdosta, jota Teresa piti viheläisenä, tekemään hyviä tekoja Jumalan tahdon mukaan. Nämä hyvät teot olivat perustelu Teresan auktoriteetille, sillä ne olivat Jumalan tekoja. Itsensä tunteminen ei ollut itsevarmuutta, vaan Jumalan tuntemista.

3. Todellinen viisaus ja itsetuntemus

Itsetuntemus perintönä Augustinukselta

Elämäkirjassa Teresa kertoo lukeneensa hyviä kirjoja rukouksesta, mutta hän mainitsee nimeltä vain Augustinuksen (354–430).²⁵ Myös *Täydellisyyden tiessä* Teresa usein viittaa muuhun rukouskirjallisuuteen, jota hän ei mainitse nimeltä. Ainoa kirjoittaja, jonka Teresa nimeää, on jälleen Augustinus: ”Mieti mitä pyhä Augustinus sanoo, että hän etsi Häntä monista paikoista, mutta löysi Hänet ennen kaikkea itsestään.”²⁶ *Sisäisessä Linnassa* Teresa viittaa kirjoihin, joissa sielua neuvotaan astumaan itseensä, ja mainitsee jälleen nimeltä Augustinuksen *Tunnukset*. Teresa käyttää myös muiden tunnistettavissa olevien kirjoittajien kirjoista lukemiansa esimerkkejä selittäessään sielussa tapahtuvia asioita nimeämättä näitä kirjoja.²⁷

²⁴ *Täydellisyyden tie*, 189; Weber 1990, 45–48.

²⁵ *Elämäkirja*, 356.

²⁶ *Täydellisyyden tie*, 106, 118, 140, 147.

²⁷ *Sisäinen linna*, 285–287, 328–329, 401.

Augustinuksen *Tunnustukset* on inspiroinut kirjoittavia mystikkonaisia jo vuosisatoja ennen Teresaa. Augustinuksen kääntymys alkoi siitä, kun hän ymmärsi Jumalan löytyvän itsestään ja siten itsensä tuntemisen kautta löytyvän Jumalan tuntemisen. Lähtökohtana näissä omaelämäkertoissa oli *itsen* löytäminen. Kyseessä ei ollut nykyaikainen käsitys itsestä persoonana, vaan Jumalan kuvan löytämisestä itsestään ja matkasta kohti Jumalan tuntemista. Tämä itse/sielu/Jumalan kuva ihmisessä oli sukupuoleton ja sen löytymisen kokemus oli naisille usein vapauttava. Omaelämäkertoja kirjoitettiin kuvaillakseen prosessia, jonka avulla itse suhteessa Jumalaan, maailmaan ja muihin oli löytynyt. Nämä naiset kirjoittivat usein dialogin muodossa: oma ääni oli itseään epäilevä ja Jumalan ääni hyväksyvä ja rohkaiseva. Kieli muistutti usein puhekieltä.²⁸

Augustinuksen ajatukset itsestä ja tiedosta eivät olleet tuulesta temmattuja. Kreikkalaisessa filosofiassa tietäminen ei ollut tiedon hallitsemista, vaan totuuden haltuun joutumista tai pääsemistä. Totuuden haltuun päästäkseen sielun oli oltava nöyrä, passiivinen ja naisellinen, ja sen oli odotettava ulkopuolelta tulevaa tietoa. Origenes (n. 185–254) ajatteli ruumiin ja sen aistien turruttavan sielun aistit, ja vain ruumiin kuolettamisella tapahtuvan puhdistamisen kautta sielu saattoi kehittyä Jumalan tiedossa. Suora tieto Jumalasta, joka oli Origeneelle hyvin rationaalista tietoa, oli yhtä kuin Jumalaan yhdistymistä rakkauden avulla. Tuntee Jumala oli yhtä kuin olla Jumalan tuntema. Mestari Eckhartille (1260–1328) sielun kipinä oli ihmisessä oleva Jumalan kaltaisuus, joka tuntee Jumalan ja osallistuu Jumalan luontoon. Eckhart teki eron sisäisen ja ulkoisen tietämisen välillä: ulkoinen tietäminen oli riippuvaista ruumiin aisteista, ja sisäinen tietäminen oli puolestaan niistä riippumatonta. Jumalaan liittyminen oli mahdollista vain sisäisen tiedon avulla kääntymällä pois ulkoisesta tietämisestä.²⁹

Itsensä tunteminen edellytyksenä etenemiselle

Teresa kertoo itsensä löytämisestä omaelämäkerrallisesti:

Kääntämällä katseeni vain vähän sisäänpäin nähdäkseni sitä kuvaa, joka minulla on sielusani, minä sain sellaisen vapauden tässä suhteessa, että kaikki mitä minä näen täällä alhaalla näyttää vastenmieliseltä kun sitä vertaa ylivertaisiin ja kauniisiin ominaisuuksiin joita minä näen tässä Herrassa.³⁰

Ihmisen oma itsevarmuus oli Teresalle siis negatiivinen asia, ja merkki paholaisen huijauksesta. Päätäväisyys ja määrätietoisuus Jumalan palvelemisessa auttoivat

²⁸ Petroff 1986, 21–29, 44; Slade 1995, 79.

²⁹ Jantzen 1995, 33–42, 90–94, 119–121.

³⁰ *Elämäkirja*, 324.

pääsemään omasta varmuudesta, ja silloin varmuus tuli Jumalalta. Omasta itsestä irrottautuminen oli tehtävä vastoin omaa tahtoa: muuten se ei olisi ollut mahdollista. Todellinen nöyryys ja itsestä irrottautuminen kuuluivat yhteen. Käytännössä oli lakattava rakastamasta omaa ruumista ja sen mukavuutta, ja lakattava pitämistä huolta omasta terveydestä. Nunnan on huolehdittava terveydestään sen verran, että hän voisi noudattaa sääntöä, mutta varottava luopumasta säännöstä murehtiesaan terveydestään. Teresa kehottaa lukijoitaan imitoimaan Neitsyt Marian nöyryyttä, vaikka siinä täysin onnistuminen olikin mahdotonta. Oikealla nöyryydellä voi vetää Jumalan puoleensa. Kuitenkin Jumala tekee kaiken, ja sielu voi vain valmistautua päättäväisyydellä.³¹

Todella nöyrä ihminen oli tyytyväinen siihen, mitä Jumala hänelle on antanut. Jumala on valinnut nöyrien keskuudesta ne, joita Hän haluaa ohjata antamalla heille sen ristin kannettavaksi. Jumala antoi sielulle sitä kovemmat koettelemukset, mitä enemmän tämä rakasti Jumalaa. Kun sielu edistyi rukouksessa, se ymmärsi koko ajan paremmin, että se on itse kaikkein kelvottomin. Kun sielu tajuaa Jumalan olevan Isä, se tajuaa myös, ettei se itse ole arvoinen olemaan Hänen tyttärensä. Teresa korostaa sisäisessä rukouksessa edistymisen olevan täysin Jumalan lahja. Tätä rukousta Teresa kutsuu kokoamuksen rukoukseksi: sielu kokoaa kykynsä yhteen (esimerkiksi muistin ja järjen) ja astuu sisään itseensä ollakseen Jumalan kanssa.³²

Läpi *Sisäisen linnan* Teresa korostaa itsensä tuntemisen tärkeyttä. Oikea itsensä tunteminen tarkoittaa Jumalan suuruuden ja oman alhaisuuden tuntemista. Tällaisen todellisen itsensä tuntemisen voisi saavuttaa vain Jumalan armosta. Paholainen yritti estää sielua tuntemasta itseään monin tavoin, mutta mitä pidemmälle sielu pääsi, sitä vaikeampi paholaisen oli sitä harhauttaa.³³

Jumala tiesi paremmin, mikä oli sielulle hyväksi, ja sielun tehtävä oli olla päättäväinen antaessaan oman tahtonsa Jumalalle. Vain siten sielu edistyy ja voi saada Jumalan lahjoja eli yliluonnollisia kokemuksia. Sielun omassa vallassa oli vain maallisia houkutuksia vastaan taisteleva. Tavoitteena oli se, että sielu halusi, mitä Jumala halusi. Jumala halusi, että Hänen valittunsa tuntevat oman huonoutensa. Jos sielu ei edennyt sielun asunnoissa kulkemisessa, vaikka on ymmärtänyt paljon, silloin on todennäköisesti kyse nöyryyden puutteesta. Edetäkseen

³¹ *Täydellisyyden tie*, 75–78, 86, 94–97, 198, 202.

³² *Täydellisyyden tie*, 101–102, 114, 131–132, 104, 141, 156–157.

³³ *Sisäinen linna*, 287, 291–293, 348.

sielun oli tunnettava olevansa muita huonompi, ja silloin Jumala opetti sielulle mitä tehdä.³⁴

Elämänsäkirjassaan Teresa kertoi omasta kokemuksestaan viitaten Paavalin sanoihin:

Kirjoittaessani tätä minusta tuntuu, että Sinun suosiollasi ja Sinun armosi kautta minä voin sanoa mitä pyhä Paavali sanoi, tosin en samanlaisella täydellisyydellä, että minä en enää elä, vaan sinä Luojani elät minussa.³⁵

Teresan kokemus itsensä tuntemisesta riisuu sielusta ihmisen oman persoonan ja minä tulee tyhjäksi. Silloin Paavalin sanat ”Enää en elä minä, vaan Kristus elää minussa” (Gal. 2:20) voivat toteutua sielun tyhjässä tilassa, ja lopulta kun sielu saavuttaa hengellisen avioliiton, Kristus kaivertaa itsensä pysyvästi ihmisen olemukseen. Teresan auktoriteetti on sielun vieraanvaraisuutta, joka antaa tilaa ja päästää Jumalan itseensä.³⁶ Sielun vieraanvaraisuus, niin kuin Mary Frohlich esittää Teresan kuvaileman todellisen nöyryyden, oli pikemminkin edellytys kuin perustelu auktoriteetille. Sen avulla sielu saattoi edetä kohti Jumalan tuntemista. Jumalan tunteminen ja tuntemaksi tuleminen, oli varsinainen perustelu Teresan auktoriteetille.

Teresa väittää, että kaikkien, niin kirjoittajan kuin lukijoidenkin, oli tultava ensin tyhmiksi, ja vasta sitten oli mahdollista astua sisään mystiikan teologiaan ja sen tuntemukseen. Teresa näkee mystiikan teologian mestareiden affektiivisuuden tarpeelliseksi keinoksi, jonka avulla kontemplaation kautta tapahtuva muutos saisi mahdollisuuden vaikuttaa lukijoissa. Teresa yhdisti tietämättömyyden strategian affektiivisuuden strategiaan, yhdessä ne johtivat syvempään rukoukseen ja vastuulliseen toimintaan maailmassa muiden hyväksi. Kirjaviisaus tai ihmisen älykkyys olivat esteitä tälle.³⁷

Katariina Ruokasen mukaan Teresa edusti persoonallisuuden tulkintaa, jossa oma itse oli yhtä aikaa heikko ja vahva. Ruokanen perustelee tätä Teresan henkilöhistorialla, jossa heikkous heijastuu Teresan lapsuudesta ja nuoruudesta, joiden vuoksi Teresalla oli huono itseluottamus ja hänen tunteensa olivat häilyväiset. Teresan myöhemmin omaksuma hengellinen identiteetti ja sen mukanaan tuoma itsetuntemus heijastivat vahvaa puolta: tämä puoli vahvistui 20 ikävuoden jälkeen.³⁸ Ruokanen jättää huomioimatta Teresan omaksuman käsityksen itsetunte-

³⁴ *Sisäinen linna*, 301, 309, 312, 330–331.

³⁵ *Elämänsäkirja*, 81.

³⁶ Frohlich 2008, 168–174.

³⁷ Tyler 2011, 156, 168.

³⁸ Ruokanen 2009, 303.

muksesta ja itsevarmuudesta, ja sen tähden tulkitsee Teresan ailahtelevalta vaikuttavaa itsevarmuutta liian psykohistoriallisesti. Tutkittaessa henkilöä, joka eli vuosisatoja sitten, psykohistoriallisissa tulkinnoissa on aina anakronismin riski. Teresan omien väitteiden perusteella ei voi tehdä tulkintoja Teresan psyykestä, mutta niiden perusteella voi tehdä tulkinnan, jonka mukaan Teresa koki varmuutensa olevan Jumalan antamaa varmuutta, ei omaa. Tämä oli mahdollista sen itsetunteuksen vuoksi, jonka avulla Teresa oli oppinut tuntemaan Jumalan. Sillä varmuudella Teresa perusteli auktoriteettiaan.

Vanha ja uusi Teresa

Elämäkirjan omaelämäkerrallisissa kuvauksissa Teresa kuvailee itseään passiiviseksi ja huonoille vaikutteille alttiiksi. Jo lapsuudesta lähtien Teresa oli altistunut huonoille vaikutteille, jotka vaikuttivat häneen erityisen kohtalokkaasti, sillä hän oli omasta mielestään niin heikko ja pahatapainen. Ritarikirjallisuus oli vaikuttanut häneen paljon negatiivisemmin kuin hänen äitiinsä tai sisaruksiinsa. Serkkujen ja ystävien houkuttelu oli tehnyt hänestä turhamaisen ja siveyden rajoja koetelleen nuoren naisen. Toisaalta isän päätös laittaa Teresa luostarikouluun ja nunnien hyvä esimerkki olivat tehneet hänelle hyvää ja hänen ajatuksensa olivat kääntyneet kohti Jumalaa.³⁹

Puolivälissä omaelämäkerrallista osuutta Teresa julistaa uuden kirjan alkavan tästä eteenpäin, sillä myös hänellä alkoi uusi elämä, ja nyt hän kertoi siitä, miten hänen elämänsä oli muuttunut. Teresa korostaa Jumalan eläneen hänessä näistä hetkistä eteenpäin, sillä muutoin hän ei olisi voinut luopua huonoista tavoistaan. Jumala oli tuonut Teresan elämään oppineita miehiä, jotka olivat auttaneet Teresaa. Jumala oli tehnyt tärkeät ihmiset viisaiksi antamalla heille ymmärrystä, esimerkiksi Teresan leskiystävän, joka oli auttanut Teresaa uuden luostarin perustamisessa. Jumala oli antanut ymmärrystä myös Teresalle itselleen, ja oli Hän opettanut selittämään yliluonnollisia näkyjä ja kokemuksia.⁴⁰

Teresa kertoo ”itse Totuuden” ilmestyneen hänelle. Tämä oli antanut Teresalle vallan. Sen jälkeen Teresalle oli jäänyt halu puhua ”Totuudesta”, ja hän oli ymmärtänyt enemmän kuin oppineet miehet olivat hänelle opettaneet. Tämä kokemus oli Teresan mukaan suurin lahja, jonka Jumala oli antanut ja joka eniten oli

³⁹ *Elämäkirja*, 53–60.

⁴⁰ *Elämäkirja*, 200–202, 253–258, 261, 288, 299.

saanut Teresan häpeämään omia syntejään. Oman syntisyyden näkeminen kaikessa kauheudessaan oli auttanut näkemään Jumalan armon suuruuden.⁴¹

Luoja puhui nämä sanat minulle: ”Se (sielu) irrottaa itsensä kaikesta, tyttäreni, jotta se pysyisi enemmän minussa. Se joka elää ei enää ole sielu, vaan minä. Koska se ei voi käsittää sitä, minkä se ymmärtää, sillä on ymmärrys, mutta ei ymmärtämistä.”⁴²

Tämä edellinen vertauskuva näyttää minusta selittävän jotain tästä taivaallisesta lahjasta, koska sielu näkee, että hetkessä se on viisas; Pyhän Kolminaisuuden mysteeri ja muut ylhäiset asiat on niin selitetty, että ei ole olemassa teologia, jonka kanssa se ei väittelisi totuuden puolella näistä suurenmoisista asioista. -- Hän lahjoittaa joitain palveluksia, jotka voivat olla epäilyttäviä, koska ne ovat niin ihailtavia ja annettu jollekin, joka on niin vähän ansainnut ne. Ne, joilla ei ole kovin elävää uskoa, tulevat olemaan kykenemättömiä uskommaan niihin. Joten minä ajattelen puhuvani vain vähän niistä palveluksista, joita Jumala antoi minulle – jollei minua käsketä tekemään toisin – paitsi tietyistä näyistä, jotka voivat olla hyödyllisiä muille; --⁴³

Teresalle hänen ylikuonnollisten kokemustensa päätepiiste oli sielun täydellinen muutos Jumalassa. *Elämäkirjassa* Teresa ei vielä mainitse hengellisestä avioliittoa, mutta kuvailee sen aikaansaaman muutoksen ja sielun liittymisen Jumalaan. Teresa oli kuullut usein Jumalan puhuvan hänelle sanat ”Nyt sinä olet Minun, ja Minä olen sinun,” joihin Teresalla oli tapana vastata: ”Mitä minä välitän itsestäni, Herra, kun minä välitän vain Sinusta?” Teresa koki saaneensa tiedon totuudesta, joka oli kaikkien totuuksien täyttymys. ”Totuus itse” kertoi Teresalle asioita, ja Teresa ymmärsi enemmän kuin mitä oppineet miehet olivat hänelle opettaneet.⁴⁴

Teresa korostaa Jumalaan yhdistyneiden sielujen olevan tässä elämässä edelleen myös syntisiä. Siksi Teresa neuvoo nunniaan olemaan varovaisia ja pelkäämään syntiä. Kirjoittaessaan epätäydellisyyksistä Jumalaa palvellessa Teresa puhuu myös itsestään syntisenä: ”En puhu pyhimyksistä – he voivat tehdä kaiken Kristuksessa, kuten pyhä Paavali sanoo – mutta syntisistä kuten minä.”⁴⁵

Sisäisen linnan seitsemänsissä huoneissa, eli niissä joissa hengellinen avioliitto solmitaan, sielu ja henki erottautuivat niin, että sielu toimi maailmassa ja henki pysyi Jumalassa. Tässä vaiheessa oleva sielu sai uudenlaisen ymmärryksen, jonka lähde on Jumalassa, eikä se ole riippuvainen inhimillisestä ymmärryksestä. Sielu ymmärsi totuuden Pyhästä Kolminaisuudesta. Teresa siteeraa Paavalin sanoja Korinttolaiskirjeestä ”Mutta joka liittyy Herraan, on samaa henkeä hänen kanssaan.” (1. Kor. 6:17) Kun sielu oli yhdessä Jumalan kanssa, sillä ei ollut mitään omia voimia, ja sen oli mahdoton ajatella itse, vaikka se oli halunnutkin. Paholainen ei uskaltanut edes lähestyä tässä tilassa olevaa sielua. Teresa antaa selkeän

⁴¹ *Elämäkirja*, 354–355, 358–359.

⁴² *Elämäkirja*, 163.

⁴³ *Elämäkirja*, 231.

⁴⁴ *Elämäkirja*, 350–355.

⁴⁵ *Täydellisyden tie*, 196–200.

merkin, josta tunnistaa hengellisen avioliiton, ja toteaa muistaneensa sen siksi, että Jumala oli muistuttanut häntä siitä. Merkki oli se, että Jumala teki sielusta tiedottoman, jotta Hän voisi paremmin painaa todellisen viisauden siihen. Yhteyden aikana sielu ei nähnyt, kuullut tai ymmärtänyt mitään, ja yhteys kesti vain lyhyen ajan. Sen jälkeen seurasi varmuus siitä, että kokemus oli Jumalalta, vaikka sielu ei ymmärräkään miten se voi olla varma. Jumala laittoi sen varmuuden sieluun. Koska tämä on Jumalan työtä, sitä ei pidä haluta ymmärtää.⁴⁶

Teresa viittaa kahdesti Jeesuksen sanoihin Johanneksen evankeliumissa. Ensin siteeraten suoraan: ”Ei kukaan pääse Isän luo muuten kuin minun kauttani” (Joh. 14:6) ja ” Joka on nähnyt minut, on nähnyt Isän.” (Joh. 14:9) Teresa osoittaa varovaisuutensa raamattuviittausten suhteen epäröimällä muistiko oikein, miten Jeesus sanoi nämä asiat. Myöhemmin kirjan lopulla Teresa viittaa samoihin sanoihin, muttei enää epäröi. Teresan mukaan näille sanoille voi olla useita merkityksiä, mutta hän on päässyt pitkälle tämän merkityksen avulla, jota hänen sielunsa pitää totena. Merkitys, jonka Teresa antoi näille sanoille, oli itsetuntemuksen avulla löydetty Jumala.⁴⁷

Jumalan kuva on jokaisessa sielussa, sen keskipisteessä, mutta se on synnin vuoksi kuin mustan peiton alla piilossa, ja sielu tarvitsee Jumalan apua löytääkseen sen. Hengellinen avioliitto mahdollisti itseymmärryksen omasta samankaltaisuudesta Kristuksen kanssa, ja se oli myös ymmärrystä pyhästä Kolminaisuudesta. Kristuksen kautta sielulla oli suhde Isään, Poikaan ja Pyhään Henkeen, ja se auttoi sielua suuntaamaan toimintansa tarkoituksellisesti palvellakseen muita. Sielun keskipisteestä lähetetään viestejä sen ulkoisiin osiin, jotta se saisi voimaa palvella, sillä hengellisen avioliiton tarkoitus oli palvella hyvien tekojen kautta maailmassa.⁴⁸ Teresa koki löytäneensä tämän Jumalan kuvan itsestään ja saavansa Jumalalta tietoa Jumalasta, eli todellista viisautta. Kristus oli Jumalan viisaus, ja hengellisen avioliiton kautta Teresa koki olevansa siitä osallinen.

4. Sielun rakenne ja tehtävä

Teresan käsitys sielun rakenteesta tulee ilmi jo *Elämäkirjan* omaelämäkerrallisisissa kuvauksissa:

Valtavalla ankaruudella, Kristus ilmestyi minun eteeni, ja sai minut ymmärtämään mistä hän oli pahoillaan siinä ystävytydessä. Minä näin hänet sieluni silmillä selkeämmin kuin olin pystynyt näkemään ruumiini silmillä.⁴⁹

⁴⁶ *Sisäinen linna*, 336–340, 428, 430–432, 434.

⁴⁷ *Sisäinen linna*, 303, 400.

⁴⁸ Howells 2002, 89–93, 96, 125.

⁴⁹ *Elämäkirja*, 85.

Sanat ovat hyvin selkeitä, mutta niitä ei kuulla ruumiin korvilla, vaan ne ymmärretään paljon selkeämmin kuin jos ne kuultaisiin – ja yrittää, vaikka kuinka kovasti, vastustaa niiden ymmärtämistä, on turhaa.⁵⁰

Hengellisen avioliiton toteutuessa Jumala avasi sielun silmät ja antoi sen ymmärtää kummallisella tavalla jotain tästä kokemuksesta. Jumala paljasti tietyn totuuden esityksen kautta asioita sielulle, ja sielu ymmärsi ihailtavan tiedon kautta perustavamman tiedon Jumalan kolminaisuudesta. Sielu ymmärtäisi näkemänsä kautta sen, minkä kristityt uskovat näkemättä. Tämä on oli näkemistä sielun silmillä, joka oli erialaista näkemistä kuin ruumiin silmillä.⁵¹

Tunne tästä ei ollut koko ajan läsnä sielussa, sillä silloin olisi vaikea elää ihmisten keskuudessa. Sielussa oli jako henkeen ja sieluun, ja se jako mahdollisti elämisen sekä Jumalassa että maailmassa. Hengellinen avioliitto tuli todelliseen täydellisyyteen vasta kuoleman jälkeen. Sielu saattoi tässä elämässä vielä omasta syystään kääntyä pois Jumalasta. Jumalan sanat eivät voineet epäonnistua, siksi oli kyse sielun omasta syystä. Epäonnistuminen ja pois kääntyminen tapahtui, jos sielu ei kääntynyt pois kaikesta, mikä hidasti sitä ja hylkää itseään. Nämä sielut, tietäen että tämänkin siunauksen voi menettää omasta syystään, kulkivat vielä varovaisemmin ja ammentaen omasta heikkoudestaan, etteivät omasta syystään hylkäisi tilaisuutta ylistää Jumalaa enemmän.⁵²

Teresa erotti tavallisen tietämisen yliluonnollisesta tietämisestä, ja onnistuakseen tässä hän teki eron sielun ulkoisten ja sisäisten osien välillä. Sielun ulkoisissa osissa oli luonnollinen tietäminen ja tunteet, kun taas sielun sisäisissä osissa oli yliluonnollinen tietäminen ja ymmärrys. Teresa keskittyy siihen, miten nämä sielun kaksi puolta toimivat yhteistyössä niin, että sielu ollessaan yhteydessä Jumalaan toimii myös maailmassa. Teresan ihmiskäsityksen tärkein elementti oli käsitys sielun keskipisteestä, joka yhdisti nämä kaksi puolta dynaamisella tavalla niin, että ne toimivat yhdessä. Sielun keskipiste oli se paikka, jossa hengellinen avioliitto toteutui.⁵³

Sielulla oli siis kahdet aistit: tavalliset eli ulkoiset aistit, jotka tietävät ja tuntevat luonnolliset asiat, ja sisäiset aistit, jotka tietävät ja tuntevat hengelliset ja yliluonnolliset asiat. Teresa tekee eron myös mielen ja älyn välillä niin, että mieli kuului ulkoisiin aisteihin ja jäi yhteyden ulkopuolelle, kun taas äly kuului sisäisiin

⁵⁰ *Elämäkirja*, 213.

⁵¹ *Sisäinen linna*, 429–430.

⁵² *Sisäinen linna*, 431–432, 436, 443.

⁵³ Howells 2002, 70, 93.

aisteihin ja osallistui yhteyteen Jumalan kanssa. Ongelmallista oli, miten sielu saattoi tällaisen kahtiajaon jälkeen kuitenkin olla vielä yksi kokonainen sielu. Vastaus tähän löytyi ajatuksesta ruumiin osallistumisesta Jumalan yhteyteen (*unio*), jonka Teresa esitteli *Sisäisessä linnassa*. Ruumis ja aktiivinen toiminta maailmassa sisältyivät sielun sisäiseen toimintaan, ja näin ne muodostivat yhden kokonaisen sielun. Martta ja Maria pysyivät erillisinä, mutta jakoivat yhteisen toiminnan. Martan toiminta oli näennäisesti ulkoista, sillä se tapahtui sielun ulkoisissa osissa, mutta niidenkin toiminta kuului nyt sielun sisäisille osille. Tämä on Howellsin mukaan kristologinen ratkaisu sielun kahtiajaolle: sielussa on kaksi erillistä osaa, joiden toiminta on yhteistä.⁵⁴

Sielu sai Jumalalta älyllisen selkeyden näkyjen avulla, ja hengellisen avioliiton myötä sielulla oli se pysyvästi sielun keskipisteessä. Sielu tiesi Jumalan tahdon, mutta se ei ollut ainoastaan tietoa, vaan myös toimintaa Jumalan tahdon mukaan. Sielu oli saavuttanut suuren vakauden yhteydessä Jumalaan, mutta se ei ollut vapautunut täysin synnistä. Jumala ei halunnut sielun unohtavan sen olemusta, ja siksi Hän antoi sen välillä palata luonnolliseen tilaansa. Tässä sielu erosi Kristuksesta: se pysyi yhteydessä Jumalaan vain Jumalan armosta, kun taas Kristus oli ihmisyydessäänkin täydellinen.⁵⁵

Jumalan sielulle antama tehtävä

Elämäkirjan lopussa Teresa kertoo, miten koettuaan yliluonnollisen yhteyden Jumalaan hän muisti ja häpesi omia syntejään. Teresa oli nähnyt ja ymmärtänyt Jumalan armon ja rakkauden paremmin, kun hän ymmärsi mitä kaikkea Jumala oli kantanut hänen puolestaan. Sen jälkeen Teresa kertoo, mitä hän oli alkanut tehdä Jumalan puolesta: hän alkoi rukoilla Jumalaa kirkon puolesta. Hän näki näyssä ”-- kaikkea siitä hyvästä, jota uskonnollinen sääntökunta tekisi myöhemmin aikoina ja siitä lujuudesta, jolla sen jäsenet säilyttäisivät uskon.”⁵⁶

Hengellisen avioliiton solmimisen jälkeen sielu oli niin hyvin ohjeistettu niin monista totuuksista, ettei se tarvinnut enää toista mestaria. Todellinen viisaus oli ottanut pois mielen tylsyyden ja jättänyt sieluun viisauden, joka kesti jonkin aikaa ja todisti, että tämä kokemus oli todella peräisin Jumalalta. Jumala näytti itsessään totuuden, joka näytti jättävän epämääräisiksi kaikki luoduissa olevat totuudet. Sielu ymmärsi hyvin selkeästi, että Jumala yksin oli totuus, ja siksi ky-

⁵⁴ Howells 2002, 75, 77–80, 87, 106, 114.

⁵⁵ Howells 2002, 115–117, 126.

⁵⁶ *Elämäkirja*, 358–360.

kenemätön valehtelevaan. Jumala opetti sielulle hetkessä niin paljon, ettei edes vuosien työ oman mielikuvituksen ja mielen kanssa olisi onnistunut saavuttamaan edes tuhannesosaa siitä. Jumala aiheutti sielussa kolme erityistä jalokiveä: tiedon Jumalan suuruudesta, itsetuntemuksen eli oman pienuuden tuntemus, ja maallisten asioiden epäarvostuksen, lukuun ottamatta niitä, joita voi käyttää Jumalan palvelemiseksi.⁵⁷

Teresa varoittaa nunniaan, ettei heidän pidä pyrkiä opettamaan ”hengen tietä” jokaiselle. Jumala antaa heille halun toimia sielujen hyväksi, ja jos sen halun ymmärtää väärin, voi aiheutua monia vahinkoja. Tämän vuoksi nunnien on parempi elää säännön mukaan hiljaisuudessa, ja Jumala kyllä pitää huolen sieluista. ”Jos me itse emme ole huolimattomia rukoillessamme Hänen Majesteettiaan tekemään niin, me tulemme, Hänen avullaan, tekemään paljon hyvää.”⁵⁸

Teresa havainnollistaa sielun tehtävää ja sen toteutumista Martan ja Marian avulla:

Uskokaa minua, Martan ja Marian on yhdistyttävä, että on mahdollista osoittaa vieraanvaraisuutta Herralle ja pitää Hänet aina läsnä, eikä isännöidä häntä huonosti epäonnistumalla antaa Hänelle jotain syötävää. Miten voi Maria, aina istumassa Hänen jalkojensa juuressa, antaa Hänelle mitään syötävää, jos hänen siskonsa ei auta häntä? Hänen ruokaansa on, että jokaisella mahdollisella tavalla me vedämme sieluja hänen puoleensa, että ne voisivat pelastua ja ylistää Häntä ikuisesti.⁵⁹

Kun Jumala oli lahjoittanut sielulle yhteytensä, sielun työ ihmisenä jatkui, mutta nyt työ tapahtui sielun ollessa yhteydessä Jumalaan ja työn lähteenä oli Kolminaisuuden dynaaminen olemus. Hengellisen avioliiton luonne oli ensisijaisesti aktiivinen, sillä näky Jumalasta välittyi sielun sisäisistä osista ulkoisiin osiin saaden aikaan hyveellistä toimintaa, eikä niinkään pysyvää älyllistä näkyä. Sielu voi jäädä lepäämään hengelliseen avioliittoon vasta taivaassa kuoleman jälkeen, ja niin kauan kun se eli maailmassa, se toimii myös maailmassa. Sielun oli tehtävä Kristuksen työtä maailmassa. Yhteys Jumalan kanssa ei ollut autuasta näkemistä kuin taivaassa, vaikka sielu saikin vastaavia näkyjä silloin tällöin. Yhteys oli tietämistä ja toimimista maailmassa.⁶⁰

Sisäisessä linnassa Teresa kirjoittaa:

Hän on halunnut näyttää Hänen rakkautensa meille antamalla joillekin henkilöille ymmärryksen siitä, mihin tämä rakkaus ylettyy niin, että me voisimme ylistää Hänen suuruuttaan.⁶¹

⁵⁷ *Sisäinen linna*, 389–390, 412–414, 420–421.

⁵⁸ *Sisäinen linna*, 315.

⁵⁹ *Sisäinen linna*, 448.

⁶⁰ Howells 2002, 101, 127–128.

⁶¹ *Sisäinen linna*, 434.

Teresa koki itse hengellisen avioliiton ja Jumalan rakkauden, ja kirjoittaa niistä kaikissa kolmessa kirjassaan, mutta erityisesti *Elämäkirjassa* ja *Sisäisessä linnassa*. Kokemansa myötä Teresa halusi kertoa Jumalan tuntemisen ilosanomaa muille, mutta *Elämäkirjan* jäätyä inkvisition haltuun hän kirjoitti siitä varovasti nimeämättä itseään. Teresan auktoriteetti kirjoittajana ja opettajana oli apostolin auktoriteetti, sillä sielun liittyminen Jumalaan antoi Teresalle velvollisuuden tehdä Kristuksen työtä maailmassa. Hengellisen avioliiton aktiivinen luonne ja Jumalan sielulle antama tehtävä olivat perusteluina Teresan auktoriteetille sekä kirjoittajana että luostariuudistajana. Edellytyksenä tämän auktoriteetin käyttämiselle Teresan oli vakuutettava rippi-isät ja muut kirkon virkamiehet oikeaoppisuudestaan.

V Tulokset

Teresa ei kirjoittanut tyhjiössä, vaan omassa ajassaan, joka asetti hänen kirjoitustyölleen paljon ehtoja ja rajoitteita. Historiallisen kontekstin valossa oikeaoppisuuden osoittaminen oli tärkeä osa Teresan auktoriteetin perustelua. Perustelu oli välttämätöntä, sillä naisten ylliluonnollisiin kokemuksiin suhtauduttiin 1500-luvun jälkimmäisellä puoliskolla koko ajan nihkeämmin, ja Teresan oli osoitettava uskollisuutensa kirkolle voidakseen perustella kokemustensa olevan Jumalalta. Teresa onnistui erottautumaan harhaoppisista korostamalla perustamiensa luostareiden nunnien, heidän mukana myös omaa, roolia kirkon tyttärinä. Nunnien elämään kuului kirkon sakramentit ja ohjeellinen ääneen lausuttu rukous hiljaisen rukouksen rinnalla. Teresa osoitti olevansa kuuliainen rippi-isilleen ja halusi todistaa, ettei missään nimessä halua kapinoida näiden miesten kirkollista auktoriteettia vastaan. Teresa arvosti erityisesti sellaisia rippi-isiä, joilla oli omakohtaista kokemusta jumalallisista ilmestyksistä, sillä vain kokenut ymmärtäisi sellaista, joka saa ilmestyksiä Jumalalta. Kokemuksen nostaminen oppineisuutta tärkeämmäksi korosti myös Teresan omaa kokeneisuutta, ja siten Teresa perusteli kokemuksestaan saamaansa auktoriteettia.

Rippi-isien tahto oli yhtä kuin Jumalan tahto. Teresa kirjoitti, koska rippiisien käsky kirjoittaa tarkoitti sitä, että Jumala halusi Teresan kirjoittavan. Inkvisitio kuulusteli Teresaa kuusi kertaa hänen luostariuudistukseensa liittyvien toimiensa vuoksi, ja Teresa puolustautui sanomalla saaneensa Jumalalta käskyn perustaa ne luostarit, joita hän perusti. Teresa kirjoitti myös, että Jumalan ilmestyksissä antamat sanat olivat enemmän kuin sanoja: ne olivat myös tekoja. Näin ollen Teresan totellessa saamaansa käskyä hänen tekonsa olivat oikeastaan Jumalan tekoja. Teresa koki toimivansa katolisen kirkon reformaation puolesta harhaoppeja vastaan, mutta ei itse, vaan Jumalan agenttina maailmassa. Jumalan antama tehtävä oli oikeaoppinen, ja oikeaoppisuus todisti kokemuksen olevan lähtöisin Jumalasta, eikä paholaisesta. Oikeaoppisuus antoi sielulle kasvualustan, ja siinä kypsyneet sielut olivat kirkolle hyödyllisiä. Teresa oli rukouksessa edistynyt, ja hänen oikeaoppisuudesta ponnistanut sielunsa pyrki tekemään kaiken kirkon hyväksi.

Katolisen reformin hyväksi toimiminen oli peruste käytännölliselle auktoriteetille. Käytännöllinen auktoriteetti perustui toimintaan, ja sen toiminta suuntautui muihin kuin itseen, Teresan tapauksessa kirkon ja katolisen uskon hyväksi. Käytännöllisen auktoriteetin saavuttaminen riippui ihmisen asemasta ja edellytyk-

sistä käyttää valtaa. Naisilla ei ajateltu olevan vallankäytölle tarpeellisia ominaisuuksia, mutta Teresa osoitti saaneensa ne Jumalan aikaansaaman muutoksen myötä. Todistaakseen tämän Teresa käytti erilaisia strategisia keinoja, tietoisesti tai epätietoisesti. Spontaanilta vaikuttava kieli naamioi Teresan teologian femininiseen retoriikkaan, ja sai sen näyttämään vaarattomalta naisten keskustelulta. Skeptisen argumentoinnin myötä Teresa liittyi aikansa erasmuslaiseen trendiin, ja oman tyhmyyden, eli tyhmyyden ja tietämättömyyden korostamisella Teresa liittyi mystiikan teologian traditioon, jonka mukaan sielun oli tultava tyhjäksi omista ajatuksista, jotta yhteys Jumalaan olisi mahdollinen.

Varsinainen naisten ominaisuuksiin liittyvä perustelu oli kääritty Teresan aikaisten käsityksiin naisten olemuksellisesta heikkoudesta, joka teki naisista paradoksaalisesti oivallisia instrumentteja Jumalalle. Tällaiset naiset, nimenomaan hengellisen säädyn naiset, saattoivat saavuttaa kunnialtaan miesten veroisen aseman, ja siten nousta hierarkkisessa sukupuolijärjestelmässä jonnekin naiseuden ja mieheyden välimaastoon. Tämän käsityksen kääntöpuoli oli se, että sama heikkous teki naisista myös helppoja kohteita paholaisen juonille. Siksi *discretio spirituumin* mukainen todistus henkien tunnistamisesta oli tärkeä osa Teresan perusteluja. Koska katolisen kirkon tilanne oli poikkeuksellinen ja sellaisena hälyttävä, Teresa halusi huomauttaa, ettei Jumalan ilmestyksiä saavia naisia saanut jättää huomioimatta, kun kaikki mahdollinen apu oli tarpeen. Näin Teresa toteutti topologista raamatuntulkintaansa, jonka mukaan Kristuksen kerran tapahtuneen pelastustyön vastaanottaminen saa ihmisen toimimaan tulevan pelastustyön hyväksi.

Aivan erityinen perustelu Teresan auktoriteetille oli Jumalan aikaansaama muutos niissä, jotka uskovat häneen. Yhdistämällä Uuden testamentin ja keskiaikaisen tradition käsityksiä eri Marioista ja liittämällä vielä Martan heihin Teresa loi esimerkin naisesta, joka oli yhtä aikaa syntinen ja armahdettu, sekä aktiivinen että passiivinen. Tämän naisen perustelu auktoriteetille oli rakkaus, jonka Jumalan kohtaaminen sai aikaan. Tämä rakkaus muutti naista niin, että hänen tehtäväkseen tuli tuoda sieluja Jumalalle, eli hänestä tuli apostoli. Teresan mukaan Jumala näki kirkon erityisen tilanteen, ja halusi auttaa kirkkoa sen ahdingossa näiden luostareihin sulkeutuneiden ja rukoukseen syventyneiden naisten kautta. Perustaessaan 17 luostaria Teresa itse oli aktiivisempi kuin hänen perustamiensa luostarien nunnat yleensä. Tämä apostolin auktoriteetti perusteli Teresan roolia sekä luostariuudistajana että opettajana kirjojensa kautta.

Feministisesti suuntautuneet historiantutkijat ovat kritisoineet käsitystä mystikkonaisista Jumalan inspiroimina instrumentteina. Nämä tutkijat ovat sitä mieltä, että ajatus Jumalan inspiraatiosta siirtää kunnian naisten kirjoituksista ja muista aikaansaannoksista pois heiltä itseltään Jumalalle. Kuitenkin sitä, olivatko nämä naiset todella Jumalan inspiroimia vai eivät, on mahdotonta tutkia ja perustella puolueettomasti olemassa olevien lähteiden perusteella. Siksi on vaarallista tehdä olettamuksia siitä, että Jumalan instrumenttina toimiminen olisi ollut vain strateginen keino hyväksynnän saavuttamiseksi. Spekulointi Jumalan inspiraatiosta pelkkänä strategisena keinona vie helposti anakronistisiin olettamuksiin keskiaikaisista naisista esifeministisinä toimijoina ajassa, jossa käsitys sukupuolirooleista ja persoonallisuudesta oli täysin toisenlainen kuin meidän valistuksen jälkeisessä ajassamme.

Avilan Teresan tapauksessa on säilynyt laaja kokoelma Teresan omia tekstejä, joissa Teresa itse kertoo toimivansa vain Jumalan avustuksella. Teresan kuvailemaa kokemusta ei voi todeta strategiseksi keinoksi vain sen perusteella, että Teresa todennäköisesti piti kirjoittamisesta. Teresan kokemus Jumalan inspiraatiosta oli vahva perustelu auktoriteetille, jos Teresa onnistui todistamaan sen rippisilleen ja inkvisitiolle. Jumalallinen inspiraatio ei vie kunniaa Teresan aikaansaannoksista pois Teresalta itseltään, sillä vaikka Teresan auktoriteetti perustuikin Jumalan armoon, joka kulki hänen lävitseen kuin ilma puhallettava instrumentin läpi, sellainen instrumentti soi itse, vaikka ilma tulee ulkopuolelta.

Jumalan instrumenttina Teresalla oli hengellinen auktoriteetti. Hengellisen auktoriteetin lähde oli Pyhä Henki, ja auktoriteetti oli täysin Jumalan lahja. Auktoriteetti oli omavarainen, sillä se oli ihmisessä itsestä tai muista huolimatta. Tätä Teresa korosti sillä, ettei sielu pysty kieltäytymään Jumalan lahjoista tai itse taivoittelemaan niitä. Hengellistä auktoriteettia saattoi käyttää ainoastaan, jos onnistui vakuuttamaan muut auktoriteetista, ja siksi Teresan oli kirjoitettava ja osoitettava oikeaoppisuutensa. Teresan hengelliseen auktoriteettiin sekoittui sekä käytännöllinen auktoriteetti (luostarien perustamisessa onnistuminen) että askeettinen auktoriteetti, joka oli kaikkien saavutettavissa, omaan itseen keskittyvän harjoituksen tulosta. Se oli ihmisen olemuksessa ja elämäntavassa näkyvää ja muiden tunnustuksesta riippuvaista. Teresan korostama ankaraan klausuuriin perustuva luostarielämä oli peruste askeettiselle auktoriteetille, ja se sopi Trenton konsiilin linjauksiin nunnien elämäntavasta. Nämä molemmat auktoriteetin muodot olivat

kuin tukipilareita hengelliselle auktoriteetille, jonka perustelu 1500-luvun jälkimmäisellä puoliskolla oli kuin heikoilla jäillä kävelemistä.

Itsensä tunteminen oli merkittävää Teresan auktoriteetin perusteluille, mutta itsensä tunteminen oli Teresalle jotain aivan muuta, kuin itsevarmuutta. Teresa kirjoitti usein itseään alentavaan sävyyn. Sävy liittyi todellisen nöyryyden osoittamiseen, joka taas liittyi olennaisesti itsensä tuntemiseen. Teresa liittyi itsetuntemuskäsityksensä kautta teologiseen traditioon, joka tuli hänelle tutuksi Augustinuksen kautta. Tullessaan tuntemaan itsensä, ihminen tuli tuntemaan sisällään olevan Jumalan. Jumalan tunteminen teki ihmisestä oikealla tavalla nöyrän, koska silloin sielu näki oman alhaisuutensa ja Jumalan suuren armon. Todellinen nöyryys oli ikään kuin sielun vieraanvaraisuutta, joka teki tilaa Jumalalle. Todellinen nöyryys oli edellytys Jumalan kohtaamiselle ja hengellisen avioliiton solmimiselle. Teresan vanha ja uusi minä jakoivat Teresan elämän aikaan ennen ja jälkeen hengellisen avioliiton solmimisen. Kirjoittava Teresa oli uusi Teresa, joka oli saanut Jumalalta häälahjaksi todellisen tiedon Pyhästä Kolminaisuudesta.

Hengellisessä avioliitossa Jumalaan yhdistetty sielu eli sekä Jumalan yhteydessä että normaalia elämää maanpäällä. Maanpäällisen elämän jatkumisen mahdollisti Teresan käsitys sielusta, joka jakoi sen kahteen osaan. Sielun sisäinen osa oli välittömässä yhteydessä Jumalaan eli Kolminaisuuteen, ja sai tiedon Jumalasta ja Jumalan tahdosta. Sielun ulkoinen osa toimi maailmassa, mutta koska sielun kaksi luontoa olivat yhteydessä toisiinsa kuin Kristuksen kaksi luontoa, sielukin tietää Jumalan tahdon ja toimii sen mukaan. Teresa osoitti omaelämäkerrallisuudella muutoksen, ettei hän ollut enää vanha minä, vaan kun Kristus elää hänessä, hän oli uusi minä. Tässä maailmassa toimiessaan hän oli edelleen nainen, mutta samaan aikaan yhteydessä Jumalaan. Tämän mahdollisti jako sielussa eli edellä mainittu kristologinen ihmiskuva. Tämä muutos mahdollisti sen, että Teresa saattoi naisena opettaa opetuskiellosta huolimatta. Tämä muutos vastasi paavalilaisen hiljaisuuden ongelmaan Paavalin omilla sanoilla: ”Yhdentekevää, oletko juutalainen vai kreikkalainen, orja vai vapaa, mies vai nainen, sillä Kristuksessa Jeesuksessa te kaikki olette yksi.” (Gal. 3:28)

Teresa koki, että itsensä tunteminen oli Jumalan tuntemista, ja Jumalan tunteminen tarkoitti myös Jumalan tuntemaksi tulemistä. Perusteet tälle käsitykselle löytyvät Uudesta testamentista ja erityisesti Paavalin perusteluista omalle auktoriteetilleen pakanakansojen apostolina. Paavali perusteli omaa auktoriteettiaan Jumalan ilmestymisellä hänelle, minkä vuoksi hänellä oli oikeaa tietoa Jumalasta.

Valdés indexin kiellettyä kansankieliset raamatunkäännökset, naiskirjoittajien oli oltava hyvin varovaisia raamattuviittausten kanssa. Teresa mainitsi Paavalin ja Magdaleenan esimerkkeinä Jumalan tuntemista henkilöistä, joita Jumalan rakkaus muutti niin, että he kääntymystensä jälkeen toimivat Jumalan välikappaleina maailmassa. *Sisäisessä linnan* lopussa Teresa siteerasi suoraan Paavalin sanoja: ”Mutta joka liittyy Herraan, on samaa henkeä hänen kanssaan.” (1. Kor. 6:17) Teresan hengellinen auktoriteetti oli apostolin auktoriteetti, koska hän kirjoitti ja toimi lisätäkseen oikeana pitämäänsä uskoa maailmassa.

Teresa oli 1500-luvulla eläneeksi naiseksi ainutlaatuinen, sekä aikaansaannostensa että laajan kirjoitustyönsä perusteella. Erityistä on myös se, että suuri osa hänen käsikirjoituksistaan on säilynyt jälkipolville. Feministisesti suuntautuneet nykytutkijat ovat nostaneet esiin rohkeita väitteitä naisesta, josta tuli jo 1600-luvulla yksi katolisen kirkon tärkeimmistä naispyhimyksistä. Väitteet ovat olleet hyödyllisiä ja tuoneet esiin mielenkiintoisia näkökulmia Teresan omiin teksteihin, mutta ne sortuvat anakronismiin yrittäessään tehdä Teresasta jonkinlaisen feminismin esitaistelijan. Teresa ei ajanut naisten asiaa, vaan Jumalan asiaa. Jumalan kunnian ja katolisen uskon puolesta taistellakseen Teresa korosti hengellisen säädyn naisten työpanoksen huomioon ottamista. Omaa auktoriteettiaan Teresa perusteli oman aikansa ehtojen täyttämällä ja Jumalan henkilökohtaisella tuntemisella ja tuntemaksi tulemisella.

VI Lähde- ja kirjallisuusluettelo

1. Lähteet

Elämäkirja

- 1976 The Book of Her Life. – The Collected Works of St. Teresa of Avila. Vol 1. Transl. Kieran Kavanaugh & Otilio Rodriguez. Washington, D.C. : ICS Publications.

Sisäinen linna

- 1980 The Interior Castle. – The Collected Works of St. Teresa of Avila. Vol. 2. Transl. Kieran Kavanaugh & Otilio Rodriguez. Washington, D.C. : ICS Publications.

Täydellisyyden tie

- 1980 The Way of Perfection. – The Collected Works of St. Teresa of Avila. Vol. 2. Transl. Kieran Kavanaugh & Otilio Rodriguez. Washington, D.C. : ICS Publications.

2. Kirjallisuus

Ahlgren, Gillian T.W.

- 1996 Teresa of Avila and the Politics of Sanctity. Ithaca and London: Cornell University.

Berbara, Maria

- 2009 “Esta Pena Tan Sabrosa”: Teresa of Avila and the Figurative Arts in Early Modern Europe. – The Sense of Suffering. Constructions of Physical Pain in Early Modern Culture. Leiden & London: Brill.

Bilinkoff, Jodi

- 1989 The Avila of Saint Teresa. Religious Reform in a Sixteenth-Century City. London: Cornell University Press.

Bossy, John

- 1985 Christianity in the West 1400–1700. Oxford: Oxford University Press.

Cammarata, Joan F.

- 2003 Introduction. – Women in the Discourse of Early Modern Spain. Gainesville: University Press of Florida.

Dickens, Andrea Janelle

- 2009 The Female Mystic. Great Women Thinkers of the Middle Ages. International Library of Historical Studies, Vol 60. London: I.B. Tauris & Co Ltd.

Durán López, Fernando

- 2010 Religious Autobiography. – A New Companion to Hispanic Mysticism. Leiden & Boston: Brill.

- Elliot, Dyan
2003 Women and Confession: From Empowerment to Pathology. – Gendering the Master Narrative. Women and Power in the Middle Ages. Ithaca & London: Cornell University Press.
- 2004 Proving Woman. Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages. Princeton: Princeton University Press.
- Erler, Mary C. & Kowaleski, Maryanne
1988 Introduction. – Women and Power in the Middle Ages. London: The University of Georgia Press.
- 2003 A New Economy of Power Relations: Female Agency in the Middle Ages. – Gendering the Master Narrative. Women and Power in the Middle Ages. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Fairchilds, Cissie
2007 Women in Early Modern Europe 1500–1700. Harlow: Pearson.
- Frohlich, Mary
2008 The Space of Christic Performance: Teresa of Avila Through the Lens of Michel de Certeau. – Visualizing Medieval Performance. Hampshire & Burlington: Ashgate Publishing.
- Hamilton, Alastair
2010 The Alumbrados: Dejamiento and its Practicioners. – A New Companion to Hispanic Mysticism. Leiden & Boston: Brill.
- Hardwick, Julie
2004 Did Gender Have a Renaissance? Exclusions and Traditions in Early Modern Western Europe. – A Companion to Gender History. Malden: Blackwell Publishing.
- Howells, Edward
2002 John of the Cross and Teresa of Avila: Mystical Knowing and Selfhood. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Jantzen, Grace M.
1995 Power, Gender and Christian Mysticism. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jussila, Mira
2007 Teresa Avilalaisen vaikuttamisen tavat. Visio Jumalalta, toteutus naiselta. Yleisen kirkkohistorian pro gradu -tutkielma. Hc.
- Kamen, Henry
1968 The Spanish Inquisition. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Kavanaugh, Kieran
1976 The Book of Her Life – Introduction. – The Collected Works of St. Teresa of Avila. Vol 1. Transl. Kieran Kavanaugh ja Otilio Rodriguez. Washington, D.C. : ICS Publications.

- 1980 The Way of Perfection – Introduction & The Interior Castle – Introduction. –The Collected Works of St. Teresa of Avila. Vol. 2. Transl. Kieran Kavanaugh & Otilio Rodrigues. Washington, D.C. : ICS Publications.
- Kleinberg, Aviad M.
1992 Prophets in Their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lehmijoki-Gardner, Maiju
2002 Mendikanttisääntökunnat. Oikeutena köyhyys. – Keskiajan kirkko. Uskonelämänmuotoja läntisessä kristikunnassa. Helsinki: SKS.
- 2007a Johdanto. – Sisäinen Linna. Helsinki: Kirjapaja.
- 2007b Kristillinen mystiikka. Läntinen perinne antiikista uudelle ajalle. Helsinki: Kirjapaja.
- Lerner, Gerda
1993 The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-seventy. Oxford: Oxford University Press.
- López Durán, Fernando
2010 Religious Autobiography. – A New Companion to Hispanic Mysticism. Leiden & Boston: Brill.
- McNamara, Jo Ann Kay
1991 The Need to Give: Suffering and the Female Sanctity in the Middle Ages. – Images of Sainthood in the Medieval Europe. Ithaca & London: Cornell University Press.
- 1996 Sisters in Arms. Catholic Nuns Through Two Millennia. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Mujica, Barbara
2003 Skepticism and Mysticism in Early Modern Spain. The Combative Stance of Teresa de Avila. – Women in the Discourse of Early Modern Spain. Gainesville: University Press of Florida.
- 2009 Teresa de Ávila. Lettered Woman. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Teresa of Avila, St.
2003 Teresa of Avila, St. – New Catholic Encyclopedia. (Second Edition, 13 Seq-The.) Ed. Thomas Carson & Joann Cerrito. Detroit & Washington, D.C.: Gale & The Catholic University of America.
- Niskanen, Samu
2004 Espanjan yhdistyminen. Euroopan synty. Keskiajan historia. Helsinki: Edita.

- Ortega Costa, Milagros
1989 Spanish Women in the Reformation. – Women in Reformation and Counter-Reformation Europe. Bloomington: Indiana University Press.
- Perry, Mary Elizabeth
1990 Gender and Disorder in Early Modern Seville. Princeton: Princeton University Press.
- Petroff, Elizabeth Alvilda
1986 Introduction: The Visionary Tradition in Women's Writing: Dialogue and Autobiography. – Medieval Women's Visionary Literature. Oxford: Oxford University Press.
- Rapp, Claudia
2005 Holy Bishops in Late Antiquity: the Nature of Christian Leadership in an Age of Transition. Berkeley: University of California Press.
- Ruokanen, Katariina
2009 Pyhä Teresa ja keskiajan mystiikan teorian. Diss. Helsinki. [Helsinki]: [Katariina Ruokanen].
- Salmesvuori, Päivi
2009 Power and Authority. Birgitta of Sweden and Her Revelations. Diss. Helsinki. [Helsinki]: [Päivi Salmesvuori].
- Slade, Carole
1995 St. Teresa of Avila. Author of a Heroic Life. Berkeley: California University Press.
2001 St. Teresa of Avila as a Social Reformer. – Mysticism & Social Transformation. Syracuse: Syracuse University Press.
- Teinonen, Seppo A.
1981 Johdanto. – Sisäinen Linna. Helsinki: Kirjaneliö.
1984 Rakkauden tuska. Espanjan suuret mystikot. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 140. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Tyler, Peter
2011 The Return to the Mystical. Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Mystical Tradition. London: Continuum.
- Voaden, Rosalynn
1999 God's Words, Women's Voices. The Discernment of Spirits in the Writing of Late-Medieval Women Visionaries. Suffolk: York Medieval Press.
- Weber, Allison
1990 Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity. Princeton: Princeton University.

Wiesner-Hanks, Merry E.
2008 *Women and Gender in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, Rowan
1991 *Teresa of Avila*. London: Continuum.

Women in the Inquisition
1999 *Women in the Inquisition. Spain and the New World*. Ed. Mary E. Giles. Baltimore & London: The John Hopkins University Press.

Zarri, Gabriella
1996 *Living Saints: A Typology of Female Sanctity in the Early Sixteenth Century. – Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*. Chicago & London: The University of Chicago Press.